

جلد دوم

م ۱۹۱

فی الغاز النحو

جلد دوم

۱۰۷

۱۹۱

الكتاب الثاني بسم الله الرحمن الرحيم في السفر من الحق

الحمد لله الذي أنار بوجوب وجوده الكائنات واشرق بنور ذاته ذوات الآيات

وهويات الممكنات ابدع الجواهر العقلية الثابتة عن شعاع ذاته وانشاء

نفوس السموات عن تجلي اشراقات صفاته وخلق صفحات الاجرام

العلوية والسفلية لكتابة كلماته وكون اسباب الحركات وادوار الكائنات

لترادف رحماته واصلي على محمد عبده المنزل المعلم وآله المصطفين وحملة كتاب الحق المبين

وابواب الوصول الى جناب رب العالمين وبعد فهذا شروع في طور آخر من الحكمة

والمعرفة وهو تجريد النظر الى ذوات الموجودات وتحقيق وجود المفارقات

والالهيات المسمى بمعرفة الربوبية والحكمة الالهية ولما كان افضل نعم الله

الفائضة على خلقه واشرف عطياته التي آتاها من لدنه عبدا من عباده

هو الذي سماه الله في كتابه المبين بالخير الكثير اعني الحكمة الالهية والمعرفة

الربوبية ولا شك انها السعادة العظمى والبهجة الكبرى وبتحصيلها

ينال الشرف الكبير والسيادة العليا التي تفوق سائر الدرجات الرفيعة

والكمالات المنيعة وكل من آتاه الله نعمة يجب بحسبه عليه شكرا ولهذا

يجب على من آتاه الله رحمة من عنده وعلمه من لدنه علما وافاده قوة في هذا

العلم يمشي به في ارض الحقائق ونورا يهتدي به في ظلمات البرازخ السفلية

وجناحا يطير بها الى اوج العوالم العلوية وبصيرة اراه بها ملكوت السماوات

والارض كما قال نري ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين وكذلك

ان يسارع الى شكر نعمة الله وجوده ويبادر الى اظهار كرمه ورحمته امتثالا

لقوله واما بنعمة ربك فحدث واستعجالا بالمزيد لضمانه كما ذكره ولئن شكرتم

لازيدنكم من ايضاح هذه المطالب المهمة وكشف هذه المقاصد العلية

لينتفع بها العباد ويترتب عليها صلاح المعاد ففي هذا العلم يظهر مقامات

الرجال ودرجات الاحوال في المآل فان تيسر لاحد فقد حصل له الخير

الاتم والكمال الاعم وان سطر في كتاب ففيه الاجر الجزيل والذكر الجميل

فيوشك ان يجعل من ورثة جنة المتقين وان يكون له لسان صدق

في الآخرين وذلك لان ارشاد ابناء الجنس من الطالبين من اعظم القربات

الى رب العالمين وهو من شعار الانبياء المرسلين سلام الله على نبينا

والله وعليهم اجمعين فقد جاء في الكتب السماوية كلمات كثيرة دالة على شرف
العلم والتعليم ففي ما اوحى الله الى نبيا ادم عليه السلام ان المستنبطين للعلو
عندي افضل من عمار الارض بالصنايع ومن استنبط علما ودونه في كتاب
فهو بمنزلة آدم صفي وقوله صلى الله عليه وآله لمعاذ لان يهدي الله بك
رجلا واحدا خير لك من الدنيا وما فيها وامثال ذلك كثيرة يطول الكلام
بذكرها ونحن بعون الله وتوفيقه قررنا قوانين هذا العلم وشيدنا
مبانيه واوضحنا سبيله وبينا دليله واحيينا رسومه بعد ما اندرست
واحكمنا بنيانه بعد ما انطمس وحققنا من اراء الفلاسفة ما كان حقا
وابطلنا ما كان باطلا ولئن كان قدماؤهم لكونهم على مسلك الانبياء عليهم
السلام قلما لخطئوا في المباني والاصول المهمة وما اشتهر عنهم من القول
بقدم العالم ونفي القدرة عن الباري وعدم العلم منه بالجزئيات وانكار الحشر
الجسماني كل ذلك افتراء عليهم وافك عظيم واما المتاخرون منهم كتابع
المشائين وساير المحدثين فقد وقع لهم سهو عظيم واغلاط كثيرة في
الالهيات وكثير من الطبيعيات من المطالب التي لا يعذر الخطأ والنسيان
فيها من الانسان ولا ينجو من عذاب الجهل فيها ابدا اذا كان فيه استعداد
وقوة سلوك نحو المعاد فتضل وتغوى وانحرف عن طريق الهدى والمأوى
والرجل الحكيم لا يلتفت الى المشهور ولا يبالي اذا اصاب الحق من مخالفة
الجمهور فلا يتوجه في كل باب الى من قال بل الى ما قيل كما نقل عن مولانا
امام الموحدين وامير المؤمنين ع انه قال لا تعرف الحق بالرجال ولكن اعرف الحق
تعرف اهله ونحن لم نقصد في تحقيق كل مسئلة وتنقيح كل مطلوب الا
التقرب الى الله وملكوته الاعلى في ارشاد طالب ذكي او تهذيب خاطر نقي

فان

فان وافق ذلك نظر ابناء البحث والتدقيق فهو الذي اوماناه وان لم يوافق فمعلوم
ان الحق لا يوافق عقول قوم فسدت قرائحهم بامراض باطنية اعيت اطباء
النفوس عن علاجهم حتى خوطب النبي الهادي عليه وآله السلام بقوله تعالى انك
لا تهدي من احببت لا جرم لما شرعوا في تحصيل الحكمة على غير ما ينبغي ما زادهم
الا نفورا واستكبارا في الارض حيث لم يظفروا منها بطائل ولم يصلوا الى
حاصل وفاتهم مع هذا الحرمان العظيم مكنة استعدادهم للاقتداء بالادلة
السمعية والمناهج الشرعية فصاروا راجعين بخفي حنين متلبسين بالعار
والشين وذلك هو الخسران العظيم والحرمان الاليم وليس للحكيم الرباني مع امثال
هؤلاء كلام وكتابه لا مع اشباههم نداء وخطاب كما قال تعالى ولو جئتهم بكل اية
ما تبعوا قبلتك وان يروا كل اية لا يؤمنوا بها وكيف يؤمنون بالغيب ويقرونه
ولا استعداد لهم فان لقبول الحكمة ونور المعرفة شروطا واسبابا كانشراح
الصدر وسلامة الفطرة وحسن الخلق وجودة الراي وحدة الذهن وسرعة الفهم
مع ذوق كشفي ويجب مع ذلك كله ان يكون في القلب المعنوي نور من الله يوقد به
دائما كالقنديل وهو المرشد الى الحكمة كما يكون المصباح مرشدا الى ما في البيت ومن
لم يكن فيه هذه الامور فضلا عن النور فلا يتعب نفسه في طلب الحكمة ومن كان
له فهم وادراك ولم يكن له حدس كشفي ولا في قلبه نور يسعى بين ايديهم فلا يتم له
الحكمة ابدا وان سدد من اطرافها شيئا وتحكموا من مقدماتها شطرا ومن لم يجعل الله
له نورا فما له من نور ثم اعلم ان هذا القسم من الحكمة التي حاولنا الشروع فيه
هو افضل اجزائها وهو الايمان الحقيقي بالله واياته واليوم الاخر المشار
اليه في قوله تعالى والمؤمنون كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله
وقوله ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر

فقد ضل ضلالا بعيدا وهو مشتمل على علمين شريفين احدهما العلم با
بالمبدء وثانيهما العلم بالمعاد ويندرج في العلم بالمبدء معرفة الله وصفاته و
افعاله وآثاره وفي العلم بالمعاد معرفة النفس والقيمة وعلم النبوات وقد
مدح الله الناظرين المتفكرين فيهما فقال جل ثناؤه في مدح الناظر في خلق
العالم وما فيه من عجايب الخلقة وبدايع الفطرة الدالة على عظمة المبدع
وتوحيده الذين يتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا
باطلا وقال في مدح الناظر في امر نفسه والمدرك لها من الاغشية المادية
ونفس وما سوّاها فالهمها فجورها وتقويها قد افلح من زكّيها وقد خاب من
دسّيها وذمّ الله المعرضين عن التأمل في حكمة الله وآياته والفكر والتدبر
في مصنوعاته والذكر في كثير من مواضع كتابه العزيز كقوله ولئن
سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ذمّهم لانهم لم يحصلوا
ذلك علما وتفكرا بل اخذوه تقليدا او تلقيا كقوله وكاين من آية في
السموات والارض يمرّون عليها وهم عنها معرضون فذمّهم الله لاعراضهم
عن الحكمة ووبّخهم لرفضهم البحث عن حقايق الامور وخفيات الاسرار
المكنونة في عالم الخلق والامر وقال وما اشهدتهم خلق السموات والارض
ولا خلق انفسهم وما كنت متخذ المضلين عضدا اشارة الى نفي هذين
العلمين عنهم وانهم مضلون لاجل ذلك فان المضلين ليسوا على شيء من الحق
وما ضلوا الا بانهم جهلوا وعدلوا عن طريق العلم واستكبروا استكبارا
وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا هم الظالمين فاذن البرهان والقرآن اتفقا
جميعا على ان تعلم الحكمة الالهية ومعرفة النفس الانسانية اعني العلم
بالمبدء والمعاد هو الفوز بالبقاء الابدي ورفضه منشأ الخسران السرمدي

وانا

وانا قد قدمنا اليكم يا اخوان في الطريق من انوار الحكم ولطايف الكلم مبادي
عقليات وضوابط الكليات وقوانين ميزانية واحكاما ذهنية هي مقدمات
ذوات فضايل جمة ودرجات للسير الى الله بقدم الفكر والهمة وهي معارج للا
رتقاء الى معرفة الالهية والاعتلاء الى شهود جمال الاحدية وصفات الوحدانية
ومجاورة المقدسين ومنادمة اهل الملكوت والعليين من مقاصد اصحاب
الوحي والتنزيل ومحكمات اسرار اهل التاويل الآخذين علومهم عن الملائكة
المقربين والحفظة الكرام الكاتبين فان هذه المقاصد العلية الشريفة
ابتداؤها الى الآمر عند الله حيث اودعها اولا في القلم العظيم واللوح
الكريم وقرأه من علّمه الله بالعلم ما لم يكن يعلم وكلّمه بكلامه والهمه
محكم آياته وهداه بنوره فاصطفاه وجعله خليفة في عالم ارضه ثم
اعلاه جعله لعالمه العلوي وخليفة لملكوته السماوي فهذا العلم يجعل الانسان
ذا ملك كبير لانه الاكسير الاعظم الموجب للغنى الكلي والسعادة الكبرى و
البقاء على افضل الاحوال والتشبه بالحي الاقصى والتخلق باخلاق الله تعالى و
لذلك ورد في بعض الصحف المنزلة من الكتب السماوية انه قال سبحانه و
تعالى يا ابن آدم خلقتك للبقاء وانا حي لا اموت اطعني فيما امرتك وانته
عما نهيتك اجعلك مثلي حيا لا تموت وورد ايضا عن صاحب شريعتنا صلى الله
عليه وآله في صفة الجنة انه ياتي اليهم الملك فاذا دخل عليهم ناولهم كتابا
من عند الله بعد ان يسلم عليهم من الله فاذا في الكتاب من الحي القيوم الذي
لا يموت الى الحي القيوم الذي لا يموت اما بعد فاني اقول للشيء كن فيكون
وقد جعلتك اليوم تقول للشيء كن فيكون فهذا مقام من المقامات التي يصل
اليها الانسان بالحكمة والعرفان وله مقام فوق هذا يسمى بمقام الفناء في

ومرتبة عند اهل التصوف مقام كن كما نقل عن
رسول الله صلعم

التوحيد المشار اليه بقوله في الحديث القدسي فاذا احببته كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر الحديث وسينكشف لك في هذا السفر بيان هذا المطلب بالبرهان ويلقى اليك معرفة العلم الذي من اجله يستوجب من عمله وعمل بموجبه تلك البهجة الكبرى والمنزلة العظمى فافهم واغتنم بروكن به سعيدا ولا يلقاه الا اهله العامل بمقتضاه وموجبه والعمل به هو الزهد في الدنيا والتزود للاخرة من التقوى وكنا بمنزلة من سهل طريقا وعرة فان الى الله والحجارة وسهل حزونتها ليهتدي بنا من يشاء من عباده والله ولي الفضل والهداية وبيده مفاتيح الخير والحكمة وعنده خزائن الجود والرحمة ويشتمل هذا القسم على فنون **الفن الاول** فيما يتعلق باحوال المبداء وصفاته وفيه مواقف

الموقف الاول في الاشارة الى واجب الوجود وان اي وجود يليق به وانه في غاية الوحدة والتمامية وفيه فصول **الفصل** في اثبات وجوده و الوصول الى معرفة ذاته اعلم ان الطرق الى الله تعالى كثيرة لانه ذو فضايل وجهات كثيرة ولكل وجهة هو موليها لكن بعضها اوثق واشرف وانور من بعض واسد البراهين واشرفها اليه هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة فيكون الطريق الى المقصود هو عين المقصود وهذا سبيل الصديقين الذين يستشهدون به تعالى عليه ثم يستشهدون بذاته على صفاته وبصفاته على افعاله واحدا بعد واحد وغير هؤلاء كالمتكلمين والطبيعيين وغيرهم يتوسلون الى معرفته تعالى وصفاته بواسطة اعتبار امر اخر غيره كالامكان للماهية او الحدوث للخلق او الحركة للجسم او غير ذلك وهي ايضا دلايل على ذاته وشواهد على صفاته لكن هذا المنهاج احكم واشرف وقد اشير في الكتاب الالهي الى تلك الطرق بقوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق والى هذه الطريقة بقوله اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وذلك لان الربانيين

ينظرون الى الوجود ويحققونه ويعلمون انه اصل كل شيء ثم يصلون بالنظر اليه الى انه بحسب حقيقته واجب الوجود واما الامكان والحاجة والمعلولية وغير ذلك فانما يلحقه لا لاجل حقيقته بل لاجل نقايص واعدام خارجة عن اصل حقيقته ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان يصلون الى توحيد ذاته وصفاته ومن صفاته الى كيفية افعاله واثاره وهذه طريقة الانبياء عليهم السلام كما في قوله تعالى قل هذه سبيلي ادعو الى الله على بصيرة وتقريره ان الوجود كما مر حقيقة عينية واحدة بسيطة لا اختلاف بين افرادها لذاتها الا بالكمال والنقص والشدة والضعف او بامور زائدة كما في افراد ماهية نوعية وغاية كمالها ما لا اتم منه وهو الذي لا يكون متعلقا بغيره ولا يتصور ما هو اتم منه اذ كل ناقص متعلق بغيره مفتقر الى تمامه وقد تبين فيما سبق ان التمام قبل النقص والفعل قبل القوة والوجود قبل العدم وتبين ايضا ان تمام الشيء هو الشيء وما يفضل عليه فاذن الوجود اما مستغن عن غيره واما مفتقر لذاته الى غيره والاول هو الواجب الوجود وهو صرف الوجود الذي لا اتم منه ولا يشوبه عدم ولا نقص والثاني هو ما سواه من افعاله واثاره ولا قوام لما سواه الا به لما مر ان حقيقة الوجود لا نقص لها وانما يلحقه النقص لاجل المعلولية وذلك لان المعلول لا يمكن ان يكون في فضيلة الوجود مساويا لعلته فلو لم يكن الوجود مجعولا ذا قاهر يوجده ويحصله كما يقتضيه لا يتصور ان يكون له نحو من القصور لان حقيقة الوجود كما علمت بسيطة لا حد لها ولا تعين لها الا محض الفعلية والحصول والا لكان فيه تركيب او له ماهية غير الموجودية وقد مر ايضا ان الوجود اذا كان معلولا كان مجعولا بنفسه جعلا بسيطا وكان ذاته

بذاته مفتقرا الى الجاعل وهو متعلق الجوهر والذات بجاعله فاذن قد ثبت واتضح ان
الوجود اما تام الحقيقة واجب الهوية واما مفتقر الذات اليه متعلق الجوهرية
وعلى اى القسمين ثبت وتعين تبين ان وجود واجب الوجود غنى الهوية عما سواه
وهذا ما اردناه واعلم ان هذه الحجة فى غاية المتانة والقوة تقرب ماخذها من ماخذ
طريقة الاشراقيين التى يبتنى على قاعدة النور لكن الباحثين من المتأخرين
لذهولهم عن بعض مقدمات هذا البرهان او ضعف عقولهم عن ادراك معنى الاشد
والاضعف فى حقيقة الوجود ربما يقع منهم الاعتراض على هذا المنهج تارة
بانه لا معنى لكون حقيقة واحدة مختلفة بالكمال والنقص بحسب اصل تلك
الحقيقة حتى يكون ما به الاتفاق وما به الاختلاف معنى واحدا وتارة بعد
تسليمه بانا لا نسلم ان الكمال مقتضى اصل الحقيقة وان القصور يقتضى
المعلولية والافتقار الى ما هو الكامل فان لاحد ان يقول لو اقتضى ذات
الوجود وحقيقته الواجبية لكان كل وجود واجبا ولو اقتضى الامكان
والفقر لكان الكل ممكنا ولو لم يقتض شيئا من الوجوب والامكان لكان
كل منهما معللا بالغير وكان الواجب مفتقرا الى علة وهو محال وبطلان التوالى
باسرها مستلزم لبطلان المقدم باقسامه فكون الوجود حقيقة واحدة
متفاوتة بالكمال والنقصان محال اقول مبنى هذا الايراد كما اشرنا اليه
على قصور الادراك عن البلوغ الى فهم المراد فان كون الوجود حقيقة واحدة
ليس كما يكون كون الانسان ماهية واحدة لان الوحدة فى الماهيات ليست مثل
الوحدة فى الوجود لان تلك الوحدة ذهنية عارضة للكليات زائدة على
ذاتها عارضة لها بعد حذف مشخصاتها فالتقسيم جار بعد عروض الوحدة
اياها لانه عبارة عن ضم قيود متخالفة بالمقسم الواحد بان تلك الماهية

الواحدة اما كذا واما كذا واما الوجود فليس نا ماهية كلية واحدة فى الجميع حتى
يجرى فيما ما ذكروه من التقسيم كساير الطبايع الكلية التى يجوز ان يوجد فى
الذهن ويعرضها العموم والاشتراك حتى يرد عليه التقسيم المعتبر فيه
الوحدة للمقسم من جنس وحدة الاقسام ان جنسا فجنسا وان نوعا
فنوعا وان شخصا فشخصا وقد مر ان الوجود ليس بجنس ولا نوع
ولا شخص تحت نوع او جنس ووحدة هذه الحقيقة واشتراكها بين
الافراد والآحاد ضرب آخر من الوحدة والاتحاد فهذا السؤال والاعتراض
ساقط بالكلية لان موضعه ما اذا كان المقسم طبيعة كلية فان
اورد هذا الكلام فى مفهوم الوجود المشترك العام بانه ان اقتضى
الواجبية كان جميع افراده واجبا والا لم يكن فى الوجود ما هو واجب
بالذات نجيب ان لفظ الوجود ان كان المراد به الحكاية عن حقيقة
الوجود كان الامر كما قلنا وان كان المراد هذا المفهوم المصدرى فلا
يقتضى شيئا وهو كساير الصفات من العوارض المفتقرة الى غيرها
وليس شئ منها واجب الوجود بل ولا من الموجودات الخارجية لانه
اعتبار عقلى نعم ربما يقال بانه عين فى الواجب زايد فى الممكن بمعنى
ان ذاته بذاته مع قطع النظر عن غيره مصداق الحكم بانه موجود بخلاف
الممكن الا اذا لوحظ معه غيره ... ان صاحب الاشراقيين اورد
مثل ذلك الايراد على نفسه فى طريقته المبتنية على قاعدة النور و
الظلمة واجاب عنه بما ملخصه ان الماهية المشتركة بين تلك الانوار
الكاملة والمتوسطة والناقصة معنى كلى موجود فى الذهن وليس
بمشترك فى الخارج بينها فان ما فى الخارج ليس مركبا من اصل الماهية وكمالها

حتى يجب ان يحصل ما هو لمرتبة مخصوصة منه المرتبة اخرى بل المراتب
والافراد المختلفة متباينة فان ذات الكامل مباينة لذات الناقص و
المتوسط فيجوز ان يختلف تلك الافراد في اللوازم والآثار فالاشتباه انما
نشأ من اخذ ما في الذهن مكان ما في الخارج هذا حاصل ما افاده في دفع
تلك الاشكال اقول وانت تعلم ان الحق ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج
سيما عند من ذهب الى ان الوجود اعتبار عقلي لا صورة له في الاعيان
والذي في الاعيان هو هويات الاشياء دون وجوداتها كما هو مذهب هذا
العظيم فالواقع في الخارج هي الماهية لا بشرط اعني الكلي الطبيعي الذي يعرضه
الكلية والعموم في الذهن وان لم يكن في الخارج بهذه الصفة الا بالقوة
ففي الخارج امر من شانه ان يحصل في الذهن ويعرض له الاشتراك
بين كثيرين فنقول الامر المشترك موجود في الخارج وان كان ظرف عروض
الاشتراك انما هو الذهن فههنا الامر المشترك معنى واحد ذاتي لافراده
المختلفة بالكمال والنقص وغيرهما من التعينات كما هو مذهبه فاذن
للعقل ان ينظر اليه من حيث هو هو لانه امر عقلي سواء اعتبر
معه الوحدة العقلية او لم يعتبر فنجدها اما مقتضية لشيء
من خصوصيات الاقسام ومراتبها من الكاملية والنقص فيحكم بان
ما عدا تلك الخصوصية او تلك المرتبة ليس من افراده الذاتية
واما غير مقتضية لشيء منها فيكون كل من المراتب والخصوصيات بسبب
امر زائد على طبيعتها المشتركة فالقول بان ما به الاختلاف بالكاملية
والنقص بعين ما به الاتفاق في ماهية مشتركة كلية
قول فاسد غير صحيح لان تلك الماهية لعمومها واشتراكها من شانها

ان

ان يوجد في كل فرد فرد وحصة حصة ومع ذلك يكون لها حد جامع صادق
على كل فرد ذاتي او عرضي لها فتلك الطبيعة المتحققة في كل فرد فرد وحصة
وحصة ان كانت مقتضية للكمال والشدة كان جميعها كاملة شديدة
وان كانت مقتضية للنقص كانت جميعها ناقصة ضعيفة وان لم يكن
مقتضية لشيء لكان كل منها مفتقرا الى مخصص زائد على ماهية
تلك الطبيعة المشتركة نعم وتحقق ان شيئا من الماهيات غير قابل للاكمل
والانقص والاشد والاضعف الا بامور زائدة عليها ومثل هذه
الاشكال غير وارد على حقيقة الوجود انما كانت متفاوتة الدرجات
اذ ليس للوجود انما كانت طبيعة كلية ذهنية يكون لها انحاء من
الحصولات كماهية الانسان او الفرس او غيرهما حيث ان لها احيانا
ومعنى معينا مشتركا بين الكثيرين متشخصا بتشخصات موجودا بوجودات
زائدة تلك التشخصات والهويات على ذلك المعنى لان حقيقة الوجود
ليست الا نفس التشخصات والهويات كما علمت فاذا كان مشككا متفاوت
المراتب شدة وضعفا او تقدما وتأخرا لا يمكن تحليله الى طبيعة
مشتركة وتخصص زائد فالمرتبة الكاملة منه ليست بقابلة للتحليل
الى اصل مشترك وامر زائد لانها بسيطة الهوية وكذا المرتبة
الناقصة منه ليست الا نحو من الوجود واما القصور بحيث اذا جرده
العقل عن واحد منها حصل فيه من كل منها امر واحد واذا فرض
تلبسه باي تشخص كان صار عين ذلك التشخص فاذن حقيقة
الوجود في كل موجود بحسبه واما الوحدة التي تجمع الكل فهي ليست
نوعية ولا جنسية بل ضربا آخر من الوحدة لا يعرفها الا الكاملون

والحاصل ان صاحب الاشراقيين لو كان قصد بمهية النور الذى عنده
بسيط متفاوت بالكمال والنقص حقيقة الوجود بعينها اصح ما ذهب اليه
وان اراد انه مفهوم ما من المفهومات التى من شانها الكلية والاشتراك بين
الكثرة فلا يمكن تصحيحه والذى قاله اتباع المشائين ان الاشد الانما
من السواد والحرارة والنور وغيرها راجعان الى تفاوت الحصولات بحسب
خصوصيات الافراد لا من جهة المفهوم المشترك قريب مما ذكرناه

تذكرة اجمالية قد بزغ نور الحق من افق هذا البيان الذى قرع سمعك
ايها الطالب من ان حقيقة الوجود لكونها امرا بسيطا غير ذى مهية
ولا ذى مقوم او محدد هى عين الواجبية المقتضية للكمال الاتم الذى
لا نهاية له شدة ان كل مرتبة اخرى منها دون تلك المرتبة فى الشدة
ليست صرف حقيقة الوجود بل هى مع قصور وقصور كل شئ هو غير ذلك
الشئ بالضرورة وقصور الوجود ليس هو بوجود بل عدمه وهذا العدم
انما يلزم لوجود لا لاصل الوجود بل لوقوعه فى مرتبة ثانية وما بعدها
فالقصورات والاعدام انما طرئت للثوانى من حيث كونها ثوانى فالاول
على كماله الاتم الذى لا حد له ولا يتصور ما هو اتم منه والقصور و
الافتقار ينشئان من الافاضة والجعل ويتمان بها ايضا لان هويات
الثوانى متعلقة بالاول فينجبر قصورها بتمامه وافتقارها بغنائه فقد
ثبت وجود الواجب بهذا البرهان وثبت به ايضا توحيده لان الوجود
واحدة لا يعتريها نقص بحسب سنخه وذاته ولا تعدد يتصور فيه
تناهيه وثبت ايضا علمه بذاته وبما سواه وحيوته اذ العلم ليس الا الوجود
وثبت قدرته وارادته لكونهما تابعين للحيوة والعلم وثبت ايضا قيوميته

وجوده

وجوبه لان الوجود الشديد فياض فعال لما دونه فهو العليم القدير المريد الحى
القيوم الدراك الفعال ولكونه مستتبعا للمراتب التى يليه الاشد والاشرف
فالاشرف ثبت صنعه وابداعه وامره وخلقه وملكه وملكوته فهذا
المنهج الذى سلكناه اسد المناهج واشرفها وابسطها حيث لا يحتاج السالك
ايا فى معرفة ذاته وصفاته وافعاله الى توسيط شئ من غيره ولا الى
الاستعانة بابطال الدور والتسلسل فبذاته يعرف ذاته ووحدانيته شهد الله
انه لا اله الا هو ويعرف غيره اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد فهذا
المسلك كاف لاهل الكمال فى طلب الحق واياته وافعاله لكن ليس لكل احد
قوة استنباط الاحكام الكثيرة من اصل واحد فلا بد فى التعليم من بيان
ساير الطرق الموصلة الى الحق وان لم يكن بهذه المثابة من الاحكام

فى الاشارة الى مناهج اخرى للوصول الى هذه الوجهة الكبرى فمنها
ما اشرنا اليه فى العلم الكلى والفلسفة الاولى لا ثانيا خواص واجب الوجود
ووحدته حيث ذكرنا ان الوجود منقسم بحسب المفهوم الى واجب وممكن
والممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه فلا بد له من مرجح خارج والا لترجح
بذاته فكان توجه واجبا لذاته فكان واجب الوجود بذاته وقد فرض ممكنا
وكذا فى جانب العدم فكان ممتنعا وقد فرض ممكنا هف فواجب الوجود لا
من وجوده فان الموجودات حاصلة فان كان شئ منها واجبا فقد وقع الا
الاعتراف بالواجب والا فوقع الانتهاء اليه لبطلان ذهاب السلسلة الى غير
نهاية كما مر بيانه والدور مستلزم للتسلسل ايضا فهو محال ايضا مع انه يوجب
تقدم الشئ على نفسه وذلك ضرورى البطلان ولا يدفع بطلانه اختلاف
الحيثية التعليلية لانها غير مكثرة الذات الموضوعة لهما فالذات مع

انه يستلزم الدور المستلزم تقدم الشيء على نفسه وهذا المسلك اقرب المسالك
الى منهج الصديقين وليس بذلك لان هناك يكون النظر لحقيقة الوجود و
ههنا يكون النظر في مفهوم الوجود وحاصله ان النظر في مفهوم الوجود و
الموجودية يعطي انه لا يمكن تحققه الا بالواجب اذ لو انحصر الوجود في الممكن
لم يتحقق موجود اصلا لانه على هذا التقدير يتحقق الممكن اما بنفسه
بدون علة وهو محال بديهة او بغيره وذلك الغير ايضا ممكن على هذا
التقدير فاما ان يتم الآحاد او يدور او يؤدي الى الواجب والشقان
الاولان باطلان وكذا الثالث لانه خلاف المقدر وان كان نحقا لانه ما لا
نقيضه وهو خلو الممكن عنه باطل هذا ما وصفه الشيخ في الاشارات بانه
طريقة الصديقين وتبعه المتأخرون فيه وقيل عليهم السلم قد اخذتم
في الدليل وجود الممكن لما يشاهد من عدمه بعد وجوده او قبله فاجابوا
بان هذا البرهان غير متوقف الا على وجوبه وجود ما فان كان واجبا
فهو المرام وان كان ممكنا فلا بد ان يستند الى الواجب بالبيان المذكور
ثم استشكلوا في كون البيان برهانا بان الاحتجاج منحصر في الاني واللمي والواجب
تعالى ليس معلولا لشيء اصلا بل هو علة لجميع ما عداه فكل ما يستدل به
على وجوده يكون دليلا انيا وهو لا يعطي اليقين فاجابوا عنه بان الاستدلال ها
بحال مفهوم الوجود مشتملا على فرد هو الواجب حال من احوالها التي اقتضاها
فالاستدلال بحال تلك الطبيعة المشتركة على حال اخرى معلولة للحال
الاولى وربما قرر الجواب بانه ليس الاستدلال على وجود الواجب في نفسه
بل على انتسابه الى هذا المفهوم وثبوته له على نحو ما ذكره الشيخ في الاستدلال
بوجود المؤلف على وجود ذي المؤلف فوجود الواجب في نفسه علة لعينه

مطلقا وانتسابه الى هذا المفهوم معلول له وقد يكون الشيء في نفسه علة
لشيء في وجوده عند آخر معلولا كما حقق في موضعه هذا خلاصة ما افاده بعض
المحققين من اهل البحث وفيه ما لا يخفى من التكلف والحق كما سبق ان الواجب
لا برهان عليه بالذات بل بالعرض وهنالك برهان شبيه باللمي ومن الطرائق
استحسنوها طريقة زعموا انها يتم من غير الاستعانة بابطال التسلسل والدور
اوردها صاحب المطارحات وهي ان الوجود اذا انحصر في الممكنات الصرفة
ذهبت سلسلتها الى غير نهاية او لم يذهب بانها بانت على نفسها فجميع
الممكنات في حكم ممكن واحد في انه يفتقر الى علة فعلتها اما نفسها او جزء
من آحادها او خارج عنها والاول يوجب تقدم الشيء على نفسه والثاني يوجب
تقدمه على نفسه وعلى علله والثالث يوجب المطلوب لان الخارج عن جميع
الممكنات لا يكون الا الواجب الوجود لا يذهب عليك ان هذا البيان مقدوح
فيه عندنا لان الوجود يساوق الوحدة بل عينها وقد علمت ان الكثير بما
هو كثير ليس له وجود الا وجودات الآحاد فالمجموع من زيد وعمرو ليس الا
اثنين ولا يتحقق منهما شيء ثالث في الوجود الا بمحض الاعتبار فاذن لاحد
ان يقول ان جميع الممكنات ليست لها علة اخرى غير علل الآحاد فعلة
مجموعها عبارة عن مجموع علل افرادها فليست بخارجة عن ذواتها الممكنة
التي بعضها علة للبعض فلا يلزم الانتهاء الى الواجب الا ان يستعان بابطال
التسلسل فلم يكن هذا طريقا آخر ثم العجب انهم حين ورد عليهم الاشكال على
هذا المسلك بانه يجوز ان يكون الشيء علة لنفسه مستندا بان مجموع
الموجودات من الواجب والممكن ممكن لاحتياجه الى الآحاد ولا علة له سوى
نفسه لان علته اما جزؤه وهو محال لاحتياجه الى بقية الاجزاء او

خارج عنه ولا خارج عنه فتعين ان يكون نفسه التزموا في الجواب بجواز كونه
العلة التامة للشئ عينه قالوا ان اردتم بالعلة العلة التامة بمعنى جميع
الآحاد التي يتوقف المجموع على كل منها فهي عينه ولا محذور فيه لان توقف
ذلك المجموع على كل واحد من الآحاد لا يستلزم توقفه على المجموع حتى يلزم
توقف الشئ على نفسه وان اردتم بها العلية الفاعلية فهي جزؤه اعني اولا
فوق المعلول الاخير المنتهي الى الواجب فان آحاده مستندة الى الواجب
فلا تاثير في المجموع باعتبار بقية الاجزاء التي هي الممكنات الا وهو مستند
اليه اما ابتداء او بواسطة ولم يتفطنوا بان هذا الالتزام يهدم الدليل
المذكور ولا يدفع الاعتراض لان مبناه على تجويز كون الشئ علة تامة
لنفسه وكون الجزء علة فاعلية والمجيب يقول نعم الامر كما قلت فان كون
مجموع الشئ علة تامة لنفسه جايز وكون الجزء فاعلا للكل جايز ايضا وهل
هذا الا تسليم السؤال وهدم بناء الاستدلال وانما وقعوا في هذا
كله لما زعموا ان المجموع من الاخرين او الامور له وجود كل من الافراد ولما
حكموا بان المجموع من الواجب والمعلول الاول موجود ممكن محتاج الى علة
حكموا بان علته التامة هي نفسه وانه لا يلزم ان تكون العلة التامة
سابقة على معلولها وذهلوا عن ان يكون هذا الالتزام غير معقول في
نفسه فان كل ممكن موجود يحتاج الى علة فاعلية تامة التاثير والايجاد
وكون جميع اجزاء الشئ عينه انما يتصور في الاعداد او الكميات التي يعتبرها
الذهن ويعتبر لها وحدة اجتماعية بمجرد الفرض كالعسكر والعدد وغيرها
مما لا صورة لها في الاعيان غير كل واحد من الآحاد وبعض اهل التدقيق
منهم اجاب عن الاشكال المذكور في المجموع من الواجب والمعلول الاول بان الشئ

قد يوخذ

قد يوخذ مجملا وهو بهذا الاعتبار واحد وللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار
هو مثل المجموع وقد يوخذ مفصلا واللفظ الدال عليه بهذا الوجه هو مثل
هذا وذلك وهو بهذا الوجه يكون كثيرا وقد يختلفان في الحكم فان مجموع
القوم معا لا يسعهم دار ضيق وهو لا معا يسعهم اذا علم ذلك فنختار ان نرجح
وجودهما انما هو بهما ملحوظا لا معا لاحتياج كل واحد من جزئيه ويكفيان
في وجوده فيكون هذا وذلك علتين بترجح وجود مجموعهما بهما فان نقل
الكلام اليهما لا معا بل مفصلا فنقول ايضا ممكن يحتاج الى مرجح فالجواب انا
لا نم انهما ملحوظين على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه اثنان واجب
موجود وممكن موجود ويدفع معارضة هذا الجواب بان الموجود في هذه الصورة
هو الواجب ومعلوله فاذا فرض على وجه الاجمال كان واحدا واذا اخذ على
التفصيل كان متعددا كما ذكره ولا شك انه كما ان كلا منهما موجود فهما
موجودان ايضا ضرورة ان انتفاء الكل انما يكون بانتفاء احد من آحاده والاثنين
باسرهما موجودة فيهما وان الممكن الموجود لا بد له من علة سواء كان واحدا
او متعددا وسواء اعتبر مجملا او مفصلا لا موجود ان المراد بالمجموع ههنا
معروض الهيئة الاجتماعية بدون الوصف اعني ذات الاثنين وهو
موجود لا محالة وان لم يكن الهيئة والاثنينية موجودة كما ان الواحد موجود
وان كان معروض الاثنينية موجودا وهو ممكن لاحتياجه الى الآحاد فلا
بد له من علة وليس هناك شئ آخر يصلح علة له فلا ينحسم مادة الا
بما ذكره على انا نقول ليس التفاوت في المثال المذكور من حيث الاجمال
والتفصيل بل التفاوت فيه بالمحمول فان الكل المجموعي سواء اخذ
مجملا او مفصلا متصف بان الدار يسعهم على التعاقب ولا يتصف

يتصف بانهما مجتمعين فتأمل انتهى اقول كلام كل منهما بمعزل من التحقيق
لانه مبنى على الاحتجاب عن معرفة اصل الوجود وانه ليس من الانتزاعيات
الاعتبارية وعن ان وجود الشئ عين تعينه ووحدته وان الكثرة
لا وجود لها فى نفس الامر وان الوهم اذا اخذ الشيئين شيئا واحدا لا
يوجب ذلك ان يكون لهما ذات احدية لها حكم غير حكم هما وذلك فالماء
من الانسان والحجر معا ليس بانسان ولا حجر ولا شئ اخر وكذا المأخوذ
من الجوهر والعرض ليس بجوهر ولا عرض ولا غيرهما وكذا المركب من الو
والممكن ليس واجبا ولا ممكنا وكون العدد موجودا فى الخارج معناه
ان احاده موجودات فيه وللعقل ان يعتبر الكثرة معا وبهذا الاعتبار
لها ضرب من الوجود العقلى اما الذى ذهب على الاول فامور منها انه
ان موضوع العلية والمعلولية يجوز ان يكون واحدا بالذات متغايرا
بالاعتبار وذلك بط لان العلية والمعلولية من اقسام التقابل فلا
يمكن اجتماعهما فى ذات واحدة ولو باعتبارين ومنها ان المركب من
الواجب والصادر الاول لو كان موجودا ممكنا كان الصادر من الواجب
فى اول المراتب شيئان ذلك الصادر وذلك المجموع لا امر واحد وخلاف
ما تقرر من مذهبهم ومنها ان هذا الوجود المركب عندهم ليس احد اقسام
الوجود لانه ليس واجبا ولا عقلا ولا نفسا ولا جسما ولا عرضا وكل موجود
فى الواقع يجب ان يكون احد هذه الاقسام ومنها ان الحق جرى على لسانه
فى آخر كلامه حيث ذكر انهما ماخوذين بهذا الاعتبار اثنان واجب وممكن
ولم يتفطن بانه نمط الجواب ولا حاجة الى اعتبارهما معا شيئا واحدا
حتى يرد الاشكال اذ لا ضرورة ولا برهان يدعو كونهما معا موجودا واحدا

فى الخارج كيف والمعية يؤذن بالاثنينية واما الذى ذهب على صاحب
فنعض هذه المذكورات مع شئ اخر وهو استدلاله على كون المتعدد موجودا
بان احاده موجودة وبانه لو انتفى كان انتفاؤه بشئ من احاده وشئ منها
غير منتف وكلا الوجهين مغلطة فان كون الاحاد موجودة معناه
انها موجودة بوجودات متعددة مختلفة بالوجوب والامكان و
الجوهرية والعرضية مثلا فكذلك حكم المتعدد فى كونه موجودا
معناه انه موجود بوجودات مختلفة ولها احكام مختلفة واما
قوله انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء احد من احاده فليس فيه
دلالة على ما هو بصدده اذ مقصود القوم من هذا الكلام ان كل
مركب له تحقق فى الخارج او من شانه ان يتحقق وذلك بان يكون له
صورة وحدانية طبيعية فانتفاؤه بانتفاء شئ من اجزائه وليس
يلزم منه ان يكون لكل مجموع من الاحاد المتعددة الموجودة فى الخارج
باى وجه كان وجود حقيقى غير وجودات الاحاد وايضا يلزم على تقريره
بطلان الحصر فى التقسيمات فاذا قلت الشئ اما واجب او ممكن او الجوهر اما
مجرد او مادى او الكلمة اما اسم او فعل او حرف لم يظهر الحصر المقصود
الا اذا امتنع للاثنين منها نحو من الوجود الحقيقى ومن المناهج العرشية
على بطلان العدد والتسلسل لهذا المطلب ما يبتنى على الامكان وتقريره
بعد ان يمهد ان الشئ الممكن ما لم يجب وجوده لا يستند محى او لوية وجود
لذاته والا لكان كافيا لذاته فى حصول وجوده فكان واجبا بالذات
لا ممكنا كما سبق ذكره هو ان الممكن سواء كان واحدا او متعددا
مترتبا او متكافيا لا يصح ان يقتضى وجوب وجود شئ انا المقتضى

لوجوب وجود شيء لابد ان يجعل جميع انحاء عدمه ممتنعا وليس هذا
من شان الممكن لجواز طريان العدم على مجموع العلة والمعلول الممكنين
وان لم يجز طريانه للمعلول فقط بدون العلة كما في لوازم الموجودات
الممكنة فاذن الممكنات سواء كانت متناهية او غير متناهية في حكم
ممكن واحد في انه لا يطرد العدم بها عن ذات المعلول بحيث يصير ممتنعا
انحاؤه حتى يصير واجبا بها ليكون موجودا فلا بد في كون الممكن موجودا
ان تكون علتها غير خارج عن حقيقة واجب الوجود لذاته وهو المط
واليه الاشارة في كلام الفارابي حيث قال لو حصلت سلسلة
الوجود بلا وجوب ويكون مبداءها ممكنا حاصلا بنفسه لزم اما ايجاد
الشيء لنفسه وذلك فحش واما صحة عدمه بنفسه وهو افحش
انتهى ومعناه ان هذا الممكن ان افاد وجوب الوجود وامتناع العدم
لزم كون الشيء علة لنفسه مقتضيا له وهو بط لاستلزامه تقدم
الشيء على نفسه وان لم يفد الوجوب ولم يمنع العدم فيلزم صحة عدمه
بنفسه وهو افحش بطلانا وذلك لان المحذور الاول لازم هاهنا ايض
من كون الشيء سببا لنفسه باي وجه كان مع محذور آخر وهو انه اذا
صح له ورود العدم بعد الوجود فكيف صار موجودا ابتداء حيث
ان عروض العدم له ابتداء اولى من عروضه بعد الوجود فكان وجوده
بلا سبب موجب له ممتنع الحصول **فصل** في الاشارة الى وجوه من الدلائل
ذكرها بعض المحققين من اهل فارس وظن انها برهانية والى ما فيها من
الاختلال قال ومن البراهين التي ظهرت لي في هذا المطلب وناسبت اهل
البحث ان يقال على تقدير كون الموجودات منحصرة في الممكنات لزم الدور اذ

تحقق موجب ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما لان وجود الممكنات
انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف ايض على تحقق موجود ما لان
الشيء ما لم يوجد لم يوجد ومنها ان ليس للموجود المطلق من حيث هو
موجود مبدأ والا لزم تقدم الشيء على نفسه وبذلك ثبت وجود
واجب الوجود بالذات كما لا يخفى بادنى تامل وهذا حقيق بان يكون
طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه وبعبارة
اخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا
ومجموع الممكنات ليس بممتنع ان يصير لا شيئا محضا فبذلك ثبت
وجود الواجب بالذات انتهى قوله اقول في كل من هذه الوجوه نوع خلل
اما الوجه الاول فليس يلزم على التقدير المذكور دور باطل فان الدور
المصطلح عليه عند العلماء هو الذي يكون طرفاه واحدا بالعدد لا
كحكم توقف النطفة على الحيوان بما تتقدم طبيعة مرسلة على طبيعة
مرسلة اخرى وهي تتقدم ايض عليها في صورة التسلسل فالمغالطة
نشات هاهنا من اخذنا الكلي مكان الجزئي والوحدة النوعية مكان
الوحدة الشخصية ومثل هذه الغلطة وقع لمحمد الشهرستاني في كتابه
المسمى بمصارع الفلاسفة حيث قال اعلم انه لو لم يكن للعالم بدو لما
يلزم الدور في النطفة والانسان والبيض والدجاج انما ينقطع اذا عينت
الابتداء من احد طرفي الدور والا لتوقف وجود احدهما على الآخر
ولم يكن لتحصيل احدهما دون الآخر وذلك يؤدي الى ان لا يحصلا
اصلا وقد حصلا فلا بد من قطع الدور باحدهما والبدو في الاشخاص
الانسانية بالاكمل اولى قال المحقق الطوسي قدس سره في الجواب

باعلامه فى ما يسال عنها العوام والصبيان فانه ليس بدونهما الا فى

اللفظ لان الشئ اذا توقف وجوده على ما يحتاج فى وجوده الى مثل ذلك

الشئ لا يكون دورًا يؤدى الى ان لا يحصلا بل يتماثلان والتسلسل وان

كان مستحيلا وجب ان يكون له مبدأ فهنا اشتبه الدقيق بالتسلسل على

الصانع انتهى واما الوجه الثانى منها فمغالطة نشات من اهمال

لمشروط التناقض وهو وحدة الموضوع بالشخص فان تقدم الشئ

على نفسه انما يستلزم التناقض اذا كان الشئ واحدًا بالشخص واما الواحد

بالعموم فلا تناقض اذا كان الشئ واحدا بالشخص واما الواحد بالعموم

فلا تناقض فيه اذا تقدم وتاخر وقد مر فى اوائل السفر الاول ان مبادى

الموجود التى يبحث عنها فى الفلسفة الاولى التى موضوعها الموجود المطلق

هى من عوارض ضرب بعض ولا تعدو فيه كما نص عليه الشيخ فى الهيات الشفا

واما الوجه الثالث فنقول مجموع الموجودات ان اريد به كل واحد واحد

فلا نسلم انه ليس لها مبدأ بل لكل منها مبدأ على التقدير المذكور وان اريد

به المجموع بما هو مجموع فنقول كما انه ليس لها مجموع موجود غير

وجودات الآحاد على نعت الكثرة فكما ليس هناك وجود غير وجودات

الآحاد فكذلك ليست هناك حاجة الى علة غير علل الآحاد واما

الوجه الرابع فالذى يلزم منه ان يكون حيثية الوجود غير حيثية

الامكان واعتبار كون الشئ موجودا غير اعتبار كونه ممكنا وهو كذلك

لان الموجود بما هو موجود يستحيل ان يصير معدوما عضا لان

فيه ضرورة بشرط المحمول بخلاف الموجود بما هو ممكن اذا لم يعتبر تقيده

بالوجود فيصح ان يصير معدوما بحسب ذاته ولا يلزم من ذلك ان يكون

للوجود

١٢

للموجود غير حاصل لا يكون هو ممكنا فالحاصل ان حيثية الوجود يخالف

حيثية الامكان ولا يلزم منه اختلافهما فى الموضوع فالمطلوب غير لازم

واللازم غير مطلوب فالاولى الاستعانة فى هذه الوجوه بابطال التسلسل ليتم

الكلام والا فغير تام الا انا ثبت ان جميع الممكنات فى حكم ممكن واحد فى

كونه مفتقرا الى علة خارجة عن ذاته وهو متوقف على ان يكون للجميع

صورة وحدانية وحقيقة ذاتية غير صور الاعداد وحقائق الآحاد

وقد علمت ما فيه **فصل** فى الاشارة الى طرائق اخرى لاقوام اما

الالهيون فلهم مسلك آخر وذلك لان لهم فى اثبات الوجود الواجب طريقين

طريقة اخرى يتبين بها وجوده ثم بعد ذلك ثبت بها وحدته و

طريقة تثبت بها اولا ان واجب الوجود يجب ان يكون واحدا ثم بعد

ذلك يثبتون ان الاجسام وصورها واعراضها كثيرة فليس شئ منها

واجب الوجود فتعين امكانها واحتياجها الى المرجح فمن الطرائق اثبات

امكان العالم الجسمانى وان الاجسام المحصلة النوعية التركيب فيها

ظاهر لان كلا منها مركب من اصل الجسمية المشتركة ومن امر مخصص

له بنوع من الانواع اذ المبهم لا وجود له سواء كان المتفكر معترفا بهيولى

هى ابسط من الجسم بما هو جسم او لا وسواء اثبت صورة جوهرية

منوعة كما يراه المحصلون من المشائين ام لا اذ الهيئات المخصصة مذهب

غيرهم بمنزلة الصور داخلة فى الانواع ولا اقل فى الاشخاص ان الجسم

ما لم يتخصص لم يوجد فيقال لا شك ان الاجسام لتركبها ممكنة وصورها

والاعراض لحاجتها الى المواد والموضوعات ممكنة فعلى جميع القواعد

الاجسام معلولة مفتقرة الى المخصصات والمخصصات معلولة مفتقرة

الى الحالّ والنفوس ايضا مفتقرة الى الابدان وليس كل منهما مرجّحًا للاخر والا
لزم تقدم الشئ على نفسه ولا يوجد جسم من جسم لما مرّ من ان التأثير
الجسماني بمشاركة الوضع والوضع بين المؤثر والمتأثر لا يتحقق الا بعد
وجودهما ولان الاجسام لا يذهب الى غير النهاية لبراهين تناهي
الابعاد فيجب ان يكون علة الجميع امرًا غير جسم ولا جسماني وهو المطلوب
واما الطبيعيون فلهم مناهج اخرى مأخوذة من جهة التغير والاستحالة
لعلها طريق الحركة نفسها وهو الاستدلال من الحركات وقد علمت من قبل
ان المتحرك لا يوجب حركة بل يحتاج المحرك غيره والحركات لا محالة ينتهي الى محرك
غير متحرك اصلا دفعا للدور والتسلسل وهو لعدم تغيره وبراءته عن القوة
والحدوث واجب الوجود او وجه من وجوهه كما مرّ ذكره في مباحث حدوث
العالم وايضا الاجسام الفلكية تبين عند الطبيعيين ان حركاتها نفسانية
لا طبيعية والمباشر للحركة نفس فاعلة بالارادة فلها في فعلها غاية
فهي قاصدة للخير لا تحرك لاجل شهوة او غضب او التفات الى نفع يصل
الى ما دونها اذ لا دفع له عندها ولا الغاية حال بعضها لبعض والا لتناهت
الحركات ولم ينته عدد الاجسام الى آخر فاذا لم يكن غايتها شيئًا حيوانيًا
ولا حال بعضها مع بعض ولا للاجسام التي تحتها او فوقها على ما تبين
في موضعه فتعين ان تكون لامر غير جسماني ولا نفساني فان وجب وجوده
فهو المراد والا استلزمه ويقرب من هذا ان الامور الزائلة امكانها
وحدوثها ظاهر وانفعال العنصريات عن السماويات معلوم وليست
السماويات بعضها علة للبعض اما المحوي للحاوي فهو ظاهر لكونه اقصر و
احقر واما الحاوي للمحوي فلاستلزامه لامكان الخلاء والكواكب اشرف

ولا النفوس ما تحتها او فوقها ع

من غيرها والشمس اشرف الجميع فهي اولى بهذا الوهم ومع ذلك متغير متجدد الاحوال
من الطلوع والافول فيحتاج الى محرك غير ذاتها فلما وقع في اوهام القاصرين من
الصابئين وغيرهم الا من جهة الغلط في السماويات وبهذه الطريقة
يبطل كونها الغاية القصوى وثبت ما وراءها هو اكمل وهو محركها لا
على سبيل تشويق عقلي وامداد نوري وهو واجب الوجود فاطر الكل
وكمال هذه الطريقة بما حققناه واحكمناه من اثبات الحركة الجوهرية في جميع
الطبايع الجسمانية فلكية كانت او عنصرية فالافول والدثور كما
يلحقهما من جهة الصفات والهيئات من الاوضاع وغيرها كذلك
يلزمها من جهة الجوهر والذات فيحول ذواتها وبقيها على سبيل تجدد
الامثال هو الذي ليس بجسم ولا جسماني وعلى هذا المعنى يحمل حكاية
الخليل ع حيث نظر في افول الكواكب وغيرها بحسب تجدد جواهرها
في كل آن مع ما رأى من بقاء ملكوتها وصورها العقلية عند الله بثباتها
ببقائه حيث قال تع وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض
ليكون من الموقنين فسافر ع بعقله من هذا العالم لدثوره وزواله
الى عالم الربوبية فقال لا احب الآفلين اني وجهت وجهي للذي فطر
السموات والارض حنيفا مسلما وما انا من المشركين وللطبيعيين مسلك
آخر يبتني على معرفة النفس وهو شريف جدا لكنه دون مسلك
الصديقين الذي مرّ ذكره ووجه ذلك ان السالك هنا عين الطريق
وفي الاول السلوك اليه عين السبيل فهي بشرف تقريره ان النفس
الانسانية مجردة عن الاجسام حادثة بما هي نفس بحدوث البدن
لامتناع التمايز او لا بدون الابدان واستحالة التناسخ كما سيجيء

فهي ممكنة مفتقرة في وجودها الى سبب غير جسم ولا جسماني اما الجسم فما هو
جسم فلا علية له لنفس والا لكانت الاجسام كلها ذوات نفوس
كذلك واما القوة الجسمانية سواء كانت نفسا اخرى او صورة جسمية
او عرضا جسمانيا فانه يستحيل كونها علة لنفس لان تأثيرها انما بتوسط الوضع
فلا وضع لها بالقياس الى ما لا وضع له ولان الشئ لا يوجد لما هو اشرف
منه ولا شك ان النفس اقوى جوهرا واشرف وجودا من سائر القوى
الجسمانية فموجدها لا محالة شئ مقدس عن المواد والاجرام فهو الواجب
جل ذكره اما بلا وسط او بواسطة شئ من عالم امره وكلمته وههنا
اشكالان احدهما ان قولهم ان القوى الجسمانية لا تفعل ولا تنفعل
الا بتوسط الوضع مستلزم لان لا ينفعل ولا يوجد جسم ولا صفة
له من المبادئ المفارقة اذ لا يتصور وضع بين المادي والمفارق
وثانيهما انه يلزم ان لا يؤثر البدن واحواله في النفس لتجردها عنه
والجواب عن الاول ان الاجسام والمواد نفسها هي الموجودة المنفعلة
من المبادئ لا المنفعلة عنها بتوسط اوضاعها فالمحال غير لازم واللازم
غير محال واما عن الثاني فالنفس عندنا غير متأثرة عن البدن من حيث
تجردها عنه بل من حيث تعلقها به وتمام هذا البحث تطلب من كتابنا
المسمى بالمبدأ والمعاد واما المتكلمون فطريقهم يقرب من طريق الطبيعيين
المبتنى على الحركة لان طريقهم يبتني على الحدوث قالوا ان الاجسام لا
تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
فالاجسام كلها حادثة وكل حادث مفتقر الى محدث فمحدثها غير جسم
ولا جسماني وهو الباري جل ذكره دفعا للدور والتسلسل وهذا ايضا مسلك

حسن

حسن لانا قد بينا ان تجدد الحركات يرجع الى التجدد في ذوات المتحركات وانها
في الحدوث لا بد ان يكون امرا مبهم الوجود متجدد الصور الجوهرية والا
تابعة في تجددها وثباتها للجوهر فالعالم الجسماني بجملته وما فيه زائلة داثرة
في كل آن فيحتاج الى غيرها وهذا بعينه يرجع الى الطريقة المذكورة والمنع
المشهور الذي كان متوجها الى كلية الكبرى في دليلهم من عدم تسليم ان
كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث مدفوع بما قررناه وكذا البحث المشهور
من انه يمكن حدوث كل فرد من الحركة والمتحرك مع استمرار الطبيعة النوعية
ساقط لان الكلي الطبيعي غير موجود عندهم اصلا وغير موجود عندنا بالذات
اذ لا وجود للمهية مفهوما ومعنى الا من جهة الوجود والتشخص وليس
لشئ من الحركات والمتحركات وجود وتشخص على نعت البقاء والاستمرار
[illegible] ان واجب الوجود انيته مهيته استدل عليه
بان كل مهية يعرض لها الوجود ففي اتصافها بالوجود وكونها مصداقا
للموجود يحتاج الى جاعل يجعلها كذلك فان كل عرضي معلل اما بالمعروض
او بغيره لكن يمتنع تأثير المهية في وجودها او كونها بحيث يلزمها
الوجود لان المؤثر في وجود شئ او المستلزم لوجوده لا بد ان يكون له
تقدم بالوجود عليه فلو كانت المهية سببا لوجودها لكانت متقدمة
بالوجود على وجودها وكانت موجودة قبل ان يكون موجودة وهو
محال وهذا بخلاف استلزامها لبعض صفاتها التي هي غير الوجود كا
كاستلزام المثلث لزواياه واستلزام الاربعة للزوجية فان تقدمها
لا يلزم تقدمها بالوجود فاذن لو كان وجود الواجب زائدا على مهيته
يلزم ان يكون مفتقرا الى سبب خارج عن ذاته وهو ممتنع وهذه الحجة

غير تامة عندنا لانها منقوضة بالمهية الموجودة التي للممكنات اذ كان فاعل الشيء يجب تقدمه عليه فكذلك قابل الشيء فان اجيب بان هناك ليست قابلية ولا مقبولية بل معنى كون المهية غير الوجود ان للعقل ان يلاحظها من غير ملاحظة الوجود ثم يصفها به فلا مغايرة بينهما في نفس الامر انما المغايرة بينهما بحسب المفهوم والمعنى عند التحليل فيجاب مثله اذا كان الواجب ذا مهية وايضا قد علمت ان الوجود عندنا في ذات الوجود ليس الا وجودها وهو الاصل في الموجودية دون المهية سواء كان الوجود مجعولا لغيره او واجبا فكما ان وجود الشيء اذا كان مجعولا كانت مهيته مجعولة بالعرض تابعة لمجعولية الوجود فكذلك اذا كان الوجود لا مجعولا كانت المهية لا مجعولة بلا مجعولية ذلك الوجود وبالجملة وقع الاشتباه في هذه الحجة بين عارض المهية وعارض الوجود وليس معنى عروض الوجود للمهية الا المغايرة بينهما في المفهوم مع كونهما امرا واحدا في الواقع وربما تقرر الحجة على بطلان كون الواجب ذا مهية هكذا وهو انه لو كان وجوده زايدا عليه حتى يكون الفا موجودا مثلا لم يكن في حد ذاته مع قطع النظر عن العارض موجودا ولا معدوما كما حقق في مبحث المهية وكل ما كان كذلك فهو ممكن لان اتصافه بالوجود اما بسبب ذاته وهو محال اذ الشيء ما لم يوجد لم يوجد فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه هف واما بسبب غيره فيكون معلولا فلا يكون واجبا بل ممكنا اقول ولاحد ان يختار شقا آخر غير الشقين المذكورين بحسب الاحتمال وهو كون اتصافه بالوجود بسبب الوجود كاتصاف الهيولى بالصورة فان الصورة منشأ حصول الهيولى ومنشأ اتصاف الهيولى بها ايضا ذاتيا لا لشيء آخر

فلا

15

فلا يلزم كون الوجود معلولا او كون كل صفة مفتقرة الى الموصوف فيها غير مسلم في الاتصافات التي بحسب التحليل العقلي وايضا للباحث على اسلوب القوم ان يقول ان المحوج الى العلة هو الامكان كما هو المشهور فاتصاف الشيء بامر ان كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف به وان لا يتصف به لم يكن بد هناك من علة تجعل ذلك الشيء متصفا بهذا الامر كحال الجسم مع البياض واما اذا لم يكن اتصاف الشيء بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة فاذن نقول اتصاف الواجب بوجوده ضروري فلا حاجة الى سبب ومنشأ هذه الضرورة هو الوجود دون المهية وما يقال من ان يقتضي ذاته وجوده فمعناه انه ذاته لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتأثيرا ولهذا قال بعض اهل التحقيق صفات الواجب لا يكون آثارا له وقد يقال ان الوجوب عندنا عبارة عن اقتضاء الوجود فاذا كان ذات الواجب مقتضيا لوجوده كان واجبا فلا يحتاج الى علة الا لحاجة فرع للامكان فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه والذي افاده بعض المتأخرين في دفعه انه لا فرق بين العلية والاقتضاء الا في العبارة فاذا كان مقتضيا لوجوده كان علة لنفسه قال فان قلت معنى الاقتضاء انه لا يمكن ان لا يكون موجودا لا ان يكون هناك تأثير وتأثر قلت عدم الامكان اما بالنظر الى المهية او الى غيرها وعلى الاول يكون الذات علة اذ لا معنى للعلة الا ما يكون امتناع العدم بالنظر اليه وعلى الثاني يلزم احتياجه الى ذلك الغير فلا يكون واجبا انتهى اقول للاحياء ان يقول لعل عدم الامكان بالنظر الى وجوده بان وجوده يقتضي ان يكون له مهية متصفة به كما في اتصاف الجنس بالفصل فان معنى الحيوان مثلا وان كان زايدا

عليه معنى الناطق بل معنى الانسان فاذا نظرنا الى معنى الحيوان من حيث
هو هو امكن ان يتصف بالناطق وبالانسان وان لا يتصف واما اذا
نظرنا الى معنى الانسان مهية والى معنى الناطق وجودا كان الاتصاف
بالحيوان واجبا وكون الانسان مقتضيا للحيوان لا معنى لها الا كونه في
ذاته ما دامت ذاته مصداقا للحيوانية وكذا كون وجود الناطق
مقتضيا للحيوان لا يوجب ان يكون هناك اثنينية في الوجود وتأثير
وجعل متخلل بينهما بل كون الناطق موجودا هو بعينه كون الحيوان
موجودا بلا تقدم وتأخر اذا الجنس والفصل متحدان في الوجود وبينهما
مغايرة في المفهوم نعم اذا اخذ الحيوان مجردا عن الناطق وغيره واخذ الناطق
مجردا عن الحيوان وفرض وجودهما على هذا الوجه لكانا متغايرين في الوجود
لكن ذلك امر يخترعه العقل بلا مطابقة للواقع وبالجملة ما ذكروه لو تم
فانما يتم على اسلوب اصحاب الاعتبار حيث انهم ذهبوا الى اعتبارية
الوجود وان موجودية الاشياء انما هي في ذوات المسميات بكونها
واقعة في الاعيان بحيث يكون الوجود منتزعا منها فيكون الاصل
في الموجودية في كل ما له مهية هو المهية دون الوجود وكون الوجود
زايدا في الممكن ان مهيته في ذاته ليست بحيث ينتزع عنها الموجودية
الا بسبب امر آخر وكونه عينا في الواجب ان ذاته بحيث لو حصلت في
الذهن لانتزع منه الموجودية كما صرح به المحقق الدواني في قوله هذا
المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عينا
لشيء منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته
ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول

في الجميع

16

في الجميع زايد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول
في الممكنات ذاتها من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته
بذاته فانه موجود قايم بذاته فهو في ذاته بحيث اذا لاحظه العقل
انتزع منه الوجود المطلق بخلاف غيره انتهى فظهر من اساليبهم
ان كون الوجود عينا في الواجب مجرد اصطلاح وقع منهم من غير ان
يكون هناك فرد حقيقي من المسمى بالوجود والذي يصح في هذا المفهوم
العام المصدري دون حقيقة الوجود الذي به حقيقة كل شيء وبتعدده
يتعدد الاشياء ذاتا وهوية ويختلف باختلافه معنى ومهية واما
على ما ذهبنا اليه حسب ما اقيم عليه البرهان من كون الوجود لكل شيء
هو الموجود في الواقع فقولهم ان الوجود زايد في الممكن عين في الواجب
معناه ان ذات الممكن وهويته ليست بحيث اذا قطع النظر عن موجده
ومقومه يكون موجودا وواقعا في الاعيان لان الهويات المعلولية
كما مر فاقرات الذوات الى وجود جاعلها وموجبها فوجود الممكن حاصل
بالجعل البسيط فوجود الجاعل مقوم للوجود المجعول فلو قطع النظر
الى وجوده عن وجود جاعله لم يكن وجوده متحققا كما علمت بخلاف
الواجب جل ذكره فانه موجود بذاته لا بغيره فالممكن لا تم له وجود
الا بالواجب تمام لوجود غيره وهو غني الذات عن وجود ما سواه
فثبت ان الوجود زايد في الممكن عين في الواجب تأمل فيه فانه
حقيق بالتصديق ويمكن ان يقال في معنى كلامهم ان الممكن ذا مهية و
ان الواجب لا مهية له وجه آخر وهو ان كل ما سوى واجب الوجود
بخصوصه مرتبة من مراتب نفس الامر لم يكن هو في تلك المرتبة موجودا

بوجوده الذى يخصه فيكون بان انه هناك ماهية غير موجودة وصورة
معلومة فان الجسم بما هو جسم ليس له وجود فى مرتبة النفس ولا
النفس من حيث هى نفس موجودة فى عالم العقل وكذا كل مجعول
ليس له وجود فى مرتبة وجود جاعله فيمكن ان يتصور له ماهية
فى تلك المرتبة غير موجودة بعد بهذا الوجود الخاص كيف ولا اشيا
صور معلومة للمبادى قبل وجودها وليس هكذا واجب الوجود
لانه كما يوجد فى حد ذاته يوجد فى جميع المقامات الوجودية
لا بمعنى انه يصير مرة كذا ومرة كذا بل بمعنى ان لا شئ من نشاءات الكون
الا و يصدق بحسبه ان البارى موجود و لا شأن من الشئون الوجودية
الا وله فيه شأن وههنا مسلك اخر فى نفى الماهية عن الواجب وهو
قريب المأخذ ذكره صاحب المطارحات هو ان الوجود اذا كان زائدا
على الماهية تقع الماهية تحت مقولة من المقولات ويكون لا محالة من
مقولة الجوهر دون مقولات الاعراض سواء انحصرت المقولات فى
عدد معين مشهور او غير مشهور او نزيد عليه لان مقولات الاعراض
قيامها بغيرها فاذا كانت تحت مقولة فلا بد ان يتخصص بفصل بعد
اشتراكه مع غيره من الانواع فيحتاج الى المخصص وايضا لا شبهة فى
حاجة بعض الانواع الجوهرية الى المخصص والمرجح واذا صح الامكان
على ما تحت الجنس من الانواع صح على الجنس بما هو هو اذ لو امتنع
الامكان على طبيعة الجنس وما امتنع على طبيعة الجنس امتنع
على طبيعة كل نوع منه فكان لا يتصور ممكن من ذلك النوع فان
الحيوانية مثلا لما امتنع عليها الحجرية يستحيل على الانواع التى تحتها

فا

فالممتنع على الجنس والواجب عليه انما كان للذات لا لعروض شئ يتعدى
الى الانواع فاذا احتاجت انواع مقولة الى غيرها لزم الامكان على
البعض فلو دخل واجب الوجود تحت المقولة للزم فيه جهة امكانية
باعتبار الجنس فما كان واجبا بل ممكنا وهو محال فاذا استحال كون
الواجب تحت مقولة فلم يجز ان يكون ذا ماهية فكان وجودا بحتا و
هو المط فصل فى توحيده تعالى اى انه لا شريك له فى وجوب
الوجود قد سبق مناط يق خاص عرشية فى هذا الباب لم يتفطن به احد
من قبل ذكرته فى القسم الاول الذى فى العلم الكلى وضوابط احكام الوجود
وسنشير ههنا الى مسلك شريف اخر قريب المأخذ من ذلك والذى
استدل به فى المشهور على هذا المقصد هو انه لو تعدد الواجب لذاته
فلا بد من امتياز كل منهما عن الاخر فاما ان يكون امتياز كل منهما عن
الاخر بذاته فيكون مفهوم واجب الوجود محمولا عليهما بالحمل العرضى وكل
عارض معلول للمعروض فيرجع الى كون كل منهما علة لوجوب وجوده وقد
بان بطلانه واما ان يكون الامتياز بالامر الزايد على ذاتيهما فذلك
الزايد اما ان يكون معلولا للذاتيهما فهو مستحيل لان الذاتين ان
كانتا واحدة كان التعينين ايضا واحدا مشتركا فلا تعدد لا ذاتا ولا
تعينا والمفروض خلافه هذا خلف وان كانتا متعددة كان وجوب
الوجود لغير الوجود المتاكد عارضا لهما وقد تبين فيما سبق بطلانه من ان
وجود الواجب لا يزيد على ذاته واما ان يكون معلولا لغيرها لزم الافتقار
الى الغير فى التعين وكل مفتقر الى الغير فى تعينه يكون مفتقرا اليه فى
وجوده فيكون ممكنا لا واجبا ويرد عليه ان معنى قولكم وجوب الوجود

عين ذاته ان اردتم به ان هذا المفهوم المعلوم لكل احد عين ذاته تعالى
فهذا مما لا يتفوه به جاهل عاقل وان اردتم كون ذات الواجب بحيث يكون
بذاته مبدأ لانتزاع الوجود بخلاف الممكنات اذ ذاتها بذاتها غير كافية
في كونها مبدأ لهذا الانتزاع بل بسبب تأثير الفاعل فيها فلم لا يجوز ان
يكون في الوجود شيئان كل منهما بذاته مصداق لهذا المفهوم ومنشأ
انتزاعه فان قيل قد ثبت ان الذي يكون بذاته مبدأ لانتزاع الوجود المشترك
لا بد ان يكون وجوده الخاص وتعينه الذي هو عين ذلك الوجود عين
زائد على ذاته فالوجود الخاص الواجبي عين هويته الشخصية فلا يمكن
اشتراكه وتعدده وعليه الشبهة المشهورة المنسوبة الى ابن
كمونة بان العقل لا يأبى باول نظره ان يكون هناك هويتان بسيطتان
لا يمكن للعقل تحليل شيء منهما الى ماهية ووجود بل يكون كل منهما موجودا
بسيطا مستغنيا عن العلة ولذلك قيل ان في كلام الحكماء في هذا المقام
مغالطة نشأت من الاشتباه بين المفهوم والفرد فانهم حيث ذكروا
ان وجوده تعالى عين ذاته ارادوا به الامر الحقيقي القائم بذاته حتى يجوز
ان يكون عين ذاته تعالى وحيث برهنوا على التوحيد بان وجوده عين
ذاته تعالى فلا يمكن اشتراكه ارادوا به المفهوم اذ لو ارادوا به الوجود الخاص
القائم بذاته لم يتم برهان التوحيد لجواز ان يكون وجودان خاصان قائمان
بذاتهما ويكون امتيازهما بذاتهما فيكون كل منهما وجودا خاصا متعينا
بذاته ويكون هوية كل منهما وجوده الخاص عين ذاته على نحو ما يقول
على تقدير الوحدة اقول هذه الشبهة شديدة الورود على اسلوب المتألهين
القائلين باعتبارية الوجود حيث ان الامر المشترك بين الموجودات

ليس عندهم الا هذا الامر العام الانتزاعي وليس للوجود المشترك فرد حقيقي
عندهم لا في الواجب ولا في الممكن واطلاق الوجود الخاص على الواجب عندهم
ليس الا ضرب من الاصطلاح حيث اطلقوا هذا اللفظ على امر مجهول
الكنه واما على ما حققناه من ان هذا المفهوم الانتزاعي له افراد حقيقية
نسبته اليها نسبة العرض العام الى الافراد او الانواع فليست قوية الورود
بل يمكن دفعها بادنى تأمل وهو ان هذا المفهوم وان كان منتزعا من
الماهية بسبب عارض لكنه ينتزع من كل وجود خاص حقيقي بحسب ذاته
بذاته فاذن نسبته الى الوجودات الخاصة نسبة المعاني المصدرية
الذاتية الى الماهيات كالانسانية من الانسان والحيوانية من الحيوان
حيث ان اشتراكها معنى تابع للاشتراك فيما ينتزع هي منه كذلك و
تعددها فيه تابع لتعدد ما ينتزع منه فان الانسانية مثلا مفهوم واحد
منتزع من ذات كل انسان ولا يمكن انتزاعها من ماهية فرس او بقر او غيرهما
لذلك فاتحادها في المعنى مستلزم لاتحاد جميع ما صدق هي عليه بحسب
ذاتها معنى سواء كان ذلك المعنى جنسا او نوعا فاذن لو كان في الوجود
واجبان لذاتيهما كان الوجود الانتزاعي مشتركا بينهما كما هو مسلم عند
الخصم وكان ما بازائه من الوجود الحقيقي الذي انتزاع الموجودية
المصدرية ايضا مشتركا ايضا بوجه ما فلا بد من امتياز احدهما
عن الآخر بحسب اصل الذات اذ جهة الاتفاق بين الشيئين اذا كانت
ذاتية لا بد وان يكون جهة الامتياز والتعين ايضا ذاتيا فلم يكن
كل شيء منهما بسيطا والتركيب ينافي الوجوب كما علم بقي في المقام
شيء آخر وهو ان ما به الامتياز قد يكون بنفس ما به الاتفاق

كما في التفاوت بالشدة والضعف على ما رأيناه في باب حقيقة الوجود
فللخصم أن يقول امتياز أحد الواجبين عن الآخر لعله حصل بكون أحدهما
أكمل وجوداً وأقوى من الآخر بحسب ذاته البسيطة ولا نسلم في أول النظر
امتناع كون الواجب أنقص من واجب آخر وإن سلم امتناع تصوره عن ممكن
آخر لكن هذا مدفوع بما أشرنا إليه سابقاً من أن القصور يستلزم
المعلولية إذ الحقيقة الوجودية لا يمكن أن يكون ذاتها من غير علة مستلزمة
للقصور إذ القصور معناه غير معنى الوجود لأن القصور عدمي والشيء لا
يستلزم عدمه بخلاف الكمال فإن كمال الشيء تأكده فيه فالخط الأطول من خط
آخر صح أن كماله بنفس طبيعة الخطية وأما الخط الأقصر فلا يصح أن يقال
قصره بطبيعة الخطية بل بعدم مرتبة من تلك الطبيعة فكل خط غير
متناه صح أن يقال إنه ليس فيه شيء غير طبيعة الخط وأما الخط المتناهي
ففيه مخلوط شيء آخر لا يقتضيه الخطية أعني النهاية والحد فإذن كل
وجود متناه الشدة لا بد أن يكون له علة محددة غير نفس وجوده الخاص
عينت وحصلت تلك العلة مرتبته من الطبيعة الوجودية والمعلولية
تنافي وجوب الوجود أي كون الشيء موجوداً بالضرورة الأزلية فاستحال
تعدد الواجب وهذا البيان في التوحيد عز جانبه هذا الوجه على مسلك
أهل الاعتبار لكن يمكن أن يقال إنا نثبت كون الوجود بالمعنى الانتزاعي
أمراً مشتركاً معنوياً بين الموجودات إلا أن منشأ انتزاعه في الممكنات
المخالفة المهيات ليس ذاتها بذاتها بل هي بحسب ارتباطها إلى الجاعل
القيوم ومنشأ انتزاعه في الواجب ذاته بذاته فالحقيقة المنتزعة
منه الوجود في الجميع هو ذات الباري وإن كان المحمول عليه بالحمل

الاشتقاق

الاشتقاقي مختلفاً فإذن لو تعدد الواجب تعالى القيوم عن ذلك علواً كبيراً
كان كل منهما بحسب ذاته بذاته مصداقاً لهذا المعنى الواحد المشترك و
مبدأً لانتزاعه ومطابقاً للحكم به فإذن البديهة حاكمة بأن المعنى
الواحد المصدري لا يمكن أن يكون حيثية الاتصاف به ومناط الحكم
به ذوات متخالفة من حيث تخالفها من غير حيثية جامعة فيها فإذن يلزم
على التقدير المذكور أن يكون بين الواجبين اتفاق في أمر ذاتي غير خارج
عن حقيقة كل منهما والاتفاق بينهما في ذاتي يوجب أن يكون الامتياز
والتعدد بجهة أخرى في الذات أيضاً كفصل إن كان ما به الاتفاق جنساً أو تشخص
إن كان نوعاً فيلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي هذا وجه تصحيح
كلام القوم في براهينهم المذكورة في كتبهم منها قول الشيخ أبي علي في التعليقات
وجود الواجب عين هويته فكونه موجوداً عين كونه هو فلا يوجد
وجود الواجب لذاته لغيره ولا يرد عليه بناء على ما حققناه أنه
لو أراد بقوله كونه موجوداً عين كونه هو أن وجوده الخاص هو هو فلم
لا يجوز أن يكون هناك أمران كل منهما وجوده الخاص عين هويته
فيكون في كل منهما كونه هو وكونه موجوداً شيئاً واحداً وإن أراد به
كونه موجوداً مطلقاً عين كونه هو فهو غير مسلم وذلك لما علمت أن الاشتراك
المعنوي لمفهوم الوجود يستدعي اتحاد جهة الموجودية وحقيقة الوجود
ومنها لو تعدد الواجب فإما أن يتحد المهية في ذلك المتعدد أو يختلف
وعلى الأول لا يكون حملها على كثيرين لذاتها وإلا لما كانت مهيتها
واحدة فيلزم تحقق الكثير بدون الواحد وعلى الثاني يكون وجوب
الوجود عارضاً لهما وكل عارض معلول إما للمعروض فقط أو بمداخلة

غيره والقسمان باطلان اما الاول فلا استيجاب كونه علة لوجود نفسه
واما الثاني فلحسن ولا يرد عليه بناء على تلك المقدمة الشبهة المشهورة
وايضا قول الفارابي في الفصوص وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرة
مختلفين بالعدد والا لكان معلولا انتهى وهذا اجمال تفصيله ما
سبق من البيان وهو برهان مختص لا يتاتى عليه تلك الشبهة وتحقيقها
حقق المقام لان مبنى تطرق تلك الشبهة على كون الوجود مجرد مفهوم
عام كما ذهب صاحب الاشراق ومتابعوه في ذلك من كافة المتاخرين
الانانية والشبهة مما اوردها اهوادا لا في المطارحات تصريحا وفي
التلويحات تلميحا ثم ذكرها ابن كمونه وهو من شراح كلامه في بعض مسودة
مصنفاته واشتهرت باسمه والاصرار على اعتبارية الوجود وانه لا
عين له في الخارج تبعا لهذا الشيخ الاشراقي قال في بعض كتبه ان البراهين
التي ذكروها انما يدل على امتناع تعدد الواجب مع اتحاد الماهية واما اذا اختلفت
فلا بد من برهان آخر ولم اظفر به الى الآن فلنعد في تعقيب هذا الكلام
بذكر ما افاده بعض المحققين وما يرد عليه اعلم ان العلامة الدواني قال
في بعض رسائله وفي شرحه للهياكل النورية انا نمهد مقدمتين احديهما
ان الحقايق الحكمية لا يقتنص من الاطلاقات العرفية بل ربما يطلق لفظ في العرف
على معنى من المعاني خلاف ما يساعده البرهان كلفظ العلم حيث يفهم منه
في اللغة معنى يعبر عنه بدانش ودانستن ومرادفاتهما من النسب و
الاضافات ثم النظر الحكمي اقتضى ان حقيقة الصورة المجردة ربما يكون
جوهرا كما في العلم بالجوهر بل قايما بذاته كما في علم المجردات بذواتها بل واجبا
بالذات كما في علم واجب الوجود بذاته وكما ان الفصول الجوهرية يعبر عنها بالفاظ

يوهم

يوهم انها اضافات عارضة لذلك الجوهر كالناطق في فصل الانسان وكالحساس
والمتحرك بالارادة في فصل الحيوان والتحقيق انها ليست من النسب والاضافات
في شيء لان جزء الجوهر لا يكون الا جوهرا وثانيهما ان صدق المشتق على شيء لا
يقتضي قيام مبدأ الاشتقاق وان كان العرف يوهمه فذلك لان صدق الحداد
على زيد وصدق المشمس على ماء ليس الا لاجل كون الحديد موضوع صناعة
زيد وان الماء منسوب الى الشمس بتسخنه بمقابلتها ثم قال وبعد تمهيدها
نقول يجوز ان يكون الوجود الذي هو مبدأ لاشتقاق الموجود امرا قايما
بذاته هو حقيقة الواجب تعالى ووجود غيره عبارة عن انتساب ذلك الغير
اليه فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة ومن غيرها المنتسب اليه وذلك
المفهوم العام امر اعتباري عد من المعقولات الثانية وجعل البديهيات
فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة وهي عين الوجود و
كيف يعقل كون الموجود اعم من تلك الحقيقة وغيرها قلت ليس الموجود ما
يتبادر الى الفهم ويوهمه العرف من ان يكون امرا مغايرا للوجود بل معناه
ما يعبر عنه في الفارسية بهست ومرادفاته فاذا فرض الوجود مجردا
عن غيره قايما بذاته كان وجودا لنفسه فيكون موجودا ووجودا قايما
بذاته كما ان الصور المجردة اذا قامت بذاتها كانت علما بنفسها فيكون
علما وعالما ومعلوما كما لو فرض تجرد الحرارة عن النار كانت حارة و
حرارة وقد صرح بذلك بهمنيار في كتاب البهجة والسعادة بانه لو تجردت
الصورة المحسوسة عن الحس وكانت قايمة بذاتها كانت حاسة ومحسوسة
وكذلك ذكروا انه لا يعلم كون الوجود زايدا على الموجود الا ببيان مثل
ان يعلم بعض الاشياء قد يكون موجودا وقد يكون معدوما فيعلم انه

عين الوجود اذ يعلم ان ما هو عين الوجود يكون واجبا بالذات ومن الموجودات
ما لا يكون واجبا فيزيد الوجود عليه فان قلت كيف يتصور هذا المعنى الاعم
قلت يمكن ان يكون المعنى لاحد الامرين من الوجود وما هو منتسب اليه
انتسابا مخصوصا ومعيار ذلك ان يكون مبدأ الاثار ويمكن ان يكون
هذا المعنى العام لهما هو ما قام به الوجود اعم من ان يكون وجودا قائما
بنفسه فيكون قيام الوجود له قيام الشئ بنفسه ومن ان يكون من
قبيل قيام الامور المنتزعة العقلية بمعروضاتها كالكلية والجزئية
ونظائرهما ولا يلزم من كون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا ان يكون
اطلاق الموجود مجازا فيتخلص من هذا ان الوجود الذى هو مبدأ
اشتقاق الموجود امر واحد موجود فى نفسه وهو حقيقة خارجية
والموجود اعم منه ومما ينسب اليه وان لم يحمل كلام الحكماء على ذلك لم
يتوجه ان المعقول من الوجود امر اعتبارى هو اول الاوايل التصورية
فاطلاقه على تلك الحقيقة القائمة بذاتها انما يكون بالمجاز او بوضع
آخر فلا يكون عين حقيقة الواجب نعم يندفع الهرج والمرج الذى يعرض
للناظرين بحيث يتشوش الذهن ويتبلد الطبع فان قلت ما ذكرتم
من انه يمكن حمل كلامهم على ذلك لا يكفى بل لا بد من الدليل على ان الامر
كذلك فى الواقع قلت لما دل البرهان على ان وجود الواجب عينه ومن البين
ان المفهوم البديهى المشترك لا يصلح لذلك فان قلت لم لا يجوز ان
يكون هويتان يكون كل منهما واجبا بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود
مقولا عليهما قول الاعراض قلت يكفى فى دفع هذا الوهم تذكر المقدمات
السابقة وتفطن المقدمات اللاحقة اذ قد علمت انه لو كان كذلك

لكان

٢١

لكان عروض هذا المفهوم لهما اما معلولا للذات فيلزم تقدمه بالوجود
على نفسه او لغيره فيكون لغيره وقد تحقق وتقرر ان ما يعرضه الوجوب
اما بالوجود فهو ممكن فاذن واجب الوجود هو نفس الوجود المتأكد بذاته واذا
قلنا واجب الوجود فلم نرد به ما ذكرناه لا انه امر يعرضه الوجود ولهذا صرح
المعلم الثانى والشيخ بان اطلاق الموجود على الواجب كما توهمه اللغة مجاز فاذا
تمهد هذا ظهر انه لا يجوز ان يكون هويتان كل منهما وجود قائم بذاته واجب
اذ حينئذ يكون وجوب الوجود عارضا مشتركا بينهما بل نقول لو نظرنا
فى نفس الوجود المعلوم بوجه ما فادانا البحث والنظر الى انه امر قائم بذاته
هو واجب الوجود وتحصيله انا نظرنا فى الوجود المشترك بين الموجودات
فعلمنا ان اشتراكه ليس اشتراكا من حيث العروض بل من حيث العروض
بل من حيث النسبة الى امر فظهر ان الوجود الذى ينسب اليه جميع الماهيات
امر قائم بذاته غير عارض لغيره واجب لذاته كما انا لو نظرنا الى المفهوم الحداد
والمشمس توهمنا فى بادى النظر ان الحديد والشمس مشتركان بين افرادهما
ثم تفطنا انهما ليسا مشتركين بحسب العروض بل بحسب النسبة اليهما فظهر
ان توهم العروض باطل وان حسبناه عارضا مشتركا فهو فى الواقع غير عارض
بل امر قائم بذاته ولتلك الافراد نسبة اليه وليس هناك شمسان ولا
حديدان وانت خبير بان كون الوجود عارضا للماهيات على ما هو المشهور الذى
ينساق النظر الاول لا يصفو عن الكدورات المشوشة للاذهان السليمة
لا سيما على ما تقرر عند المتاخرين من ان ثبوت شئ لشئ آخر وعروضه
له فرع ثبوت المثبت له فى نفسه اذ الكلام فى الوجود المطلق وليس
للماهية على الوجود المطلق وجود وليس للماهية قبل الوجود المطلق

وجود حتى تكون الاتصاف به فرعا على ذلك الوجود وما قاله بعضهم من ان
الاتصاف بالوجود انما هو في الذهن لا يجديهم نفعا لانه اذا نقل الكلام الى
الاتصاف بالوجود الذهني لم يبق لهم مهرب واستثناء الوجود من المقدمة
القائلة بالفرعية تحكم على ان مشايخهم قد قدحوا في هذا الاستثناء
ثم قال ثم ان من البين انه اذا كان الوجود وصفا للماهية وكان اثر الفاعل
هو اتصاف الماهية بالوجود على ما تقرر واشتهر بينهم لزم ان يكون
الصادر عن الفاعل هو ذلك الامر النسبي وظاهر ان النسبة فرع المنتسبين
فلا يصح كونها اولى الصوادر الى غير ذلك من الظلمات التي تعرض من القول بعروض
الوجود للماهية وعلى ما ذكرناه لا يتوجه شيء من الشبهات هذا نظري وتحقيقه
ما ذهب اليه الحكماء اقول هذا التحرير وان بالغ في بسط الكلام لتقرير المرام
بحيث يقبله بل يستحسنه اكثر الانام ممن اتى بعده لكن عندي ان
هذا الكلام بطوله وبسطه لا يشفي العليل ولا يروي الغليل ولا
يجدي مع صحته وفقد ما انه نفعا في مسئلة التوحيد كما سيظهر
لك ان شاء الله وذلك لوجوه من البحث يرد عليه الاول انا لا نسلم ان مبدأ
الاشتقاق في الحداد هو الحديد كيف وهو امر جامد غير صالح لان يشتق
منه شيء وكذا المشمس الثاني ان صدق المشتق على شيء وان لم يستلزم
قيام مبدأ الاشتقاق عليه كما حققه لكن يستلزم كون المبدأ منتسبا
فيه لا اقل وما ذكره من مثال الحداد والمشمس مما لا تعويل عليه لجواز ان
يكون هذه الاطلاقات مجازية من باب التوسع لجواز ان يكون مبدأ
الاشتقاق مثل الحدادة والتشمس او الحديد به والشمسية لا انا النسبة
اليها تكون مبدأ الاشتقاق بل هما باقيان على ان للحديد نحوا من الحصول في

في الصانع له كان المواظبة على استعمال الحديد والتشغل به صيرت الحصول
للحصة من الحديد كيف وصورة الحديد قائمة بذهنه والحديد
وان كان ممتنع القيام بغيره في الوجود الخارجي لكن صورته مما يقوم
بالذهن وكذا يجوز ان يكون اطلاق المشمس على الماء المسخن من باب
التوسع بتخييل ان فيه حصة من الشمس كما صورناه وبالجملة لا تقتنص
الحقائق من هذه الاطلاقات كما افاده فكيف يعول عليها الثالث
ان المشتق كما انه مفهوم كلي لا شك لاحد في ذلك كذلك مبدأ الاشتقاق
سواء كان جزءه او عينه يجب ان يكون مفهوما كليا فان جزء المفهوم الكلي
او نفسه لا يمكن ان يكون شخصا جزئيا فقوله يجوز ان يكون مبدأ اشتقاق
الموجود امرا قائما بذاته غير صحيح الرابع ان اهل اللغة والعرف ما لم يعقلوا
مفهوم مبدأ اشتقاق كيف اشتقوا منه صيغة الفاعل والمفعول
وغيرهما ولا شك ان حقيقة الواجب تعالى غير معلوم للعلماء بالكنه
ولا لغيرهم بوجه من الوجوه مع ان عامة الناس يطلقون لفظ الموجود وما
يرادفه في سائر اللغات عليه تعالى وامثاله ويعرفون معناه من غير ان
يتصوروا معنى الحقيقة المقدسة ولا معنى الانتساب اليها وما ذكره
من انه قد يطلق لفظ في العرف على معنى يحكم العقل بخلافه على تقدير
صحته لا يلزم ان يكون ما نحن فيه من هذا القبيل كيف ومفهوم
الوجود والموجود اجلى البديهيات واعرف من كل متصور كما اطبقوا
عليه وعلى ما ذكره يلزم ان يكون من اخفى المعلومات فان ذاته تعالى
غير معلوم لاحد وكذا الانتساب الى المجهول البتة الخامس ان مبدأ
اشتقاق كل مشتق لا بد ان يكون معنى واحدا الا انه يكون هنا

مشتق واحد له مبدأ ان مرة اشتق من هذا ومرة اشتق من ذاك وهذا
مما لم يسمع من احد من اهل اللغة ولا من غيرهم فكون الموجود اذا اطلق
على ذات البارى كان معناه الوجود واذا اطلق على غيره كان معناه
المنتسب اليه مما لا يتصور له وجه صحة سيما وقد اعترف بانه
مشترك معنوى وليس هذا نظير الاسود اذا اطلق تارة على السواد
المجرد وتارة على الشى الاسود ان معناه فى الجميع واحد وهو ما ثبت
له السواد وان كان مصداقه فى احد الموضعين نفس السواد وفى
الاخر هو مع شى آخر فملاك الاسودية تحقق السواد مطلقا اعم من
ان يكون مجردا عن غيره او مقارنا به وليس مفهوم الموجود على ما زعم كذلك
السادس انه باى طريق عرف ان ذاته تعالى وجود بحت بعد ما انكر ان
للوجود حقيقة فى الخارج عند الحكماء وزعم انهم ذهبوا الى انه من المعقولات
الثانية التى لا مصداق لها فى الخارج فمن اين حصل له ان حقيقة الواجب تعالى
فرد للوجود فان رأى ذلك لانهم اطلقوا عليه لفظ الموجود ولم يجز ان
يكون المراد به ما قام به الوجود لاستيجابه للتركيب والامكان فيكون المراد
نفس الوجود يلزم عليه ان يكون اطلاق اللفظ كاسبا للعلم واليقين وهو
متحاش عن ذلك حيث قال الحقايق لا يقتنص من الاطلاقات العرفية
والعجب انه بالغ فى اثبات شى ليس فيه كثير اهتمام وهو اطلاق المشتق
وارادة المبداء واهمل فى ما هو المهم هٰهنا وهو ان البارى محض حقيقة
الوجود او الموجود اذ لا طريق الى اثبات التوحيد الا بان يثبت بالبرهان
ان لمفهوم الوجود المشترك بين الموجودات كلها حقيقة بسيطة وهو
لا ينكر ان يكون للوجود حقيقة فى الخارج بعيد عن ذلك بمراحل والا

الايراد الذى اورده على نفسه واجاب عنه عنها بقوله فان قلت كيف
يتصور كون تلك الحقيقة موجودة الى قوله فيكون موجودا قائما بذاته
من باب التسعير فى اثناء المخاصمة وانما يصح ما ذكره من الجواب لو كان اصل
الاشكال عليه ان ذاته تعالى اذا كان عين الوجود كيف يكون موجودا
كما قرره واما اذا قرر الاشكال بان حقيقته تعالى كيف يكون موجودا
فى الخارج عندك مع ان الوجود من المعقولات الثانية لم يجز ذلك الجواب
والذى يمكن ان يوجه حينئذ هو ان كون الوجود اعتباريا لا ينافى اطلاق
الموجود عليه تعالى فيكون تعالى عين الموجود لا عين الوجود وهو عكس مذهبه
كما اختاره السيد المعاصر له ان ذاته تعالى عين مفهوم الموجود وقد
علمت ما فيه ايضا فان الحق ان ذاته تعالى عين حقيقة الموجود لان الى
البحث بمعنى ان ذاته بذاته مصداق حمل ذلك المفهوم المشتق السابع ان
قوله فاذا فرض الوجود مجردا عن غيره كان وجودا لنفسه الى قوله والحرارة
على تقدير تجردها كذلك صريح فى ان للوجود معنى مشتركا يجوز قيام
بعض افراده بنفسه وبعضها بغيره وهذا انما يتصور ويصح اذا كان
حقيقة مشتركة بين القسمين غير الامر الانتزاعى المصدرى كما ذهبنا
اليه حسبما رآه المحققون اذ لا مجال للعقل ان يجوز كون هذا المعنى النسبى
المصدرى امرا قائما بذاته الثامن ان قوله ان الوجود الذى هو مبدأ
اشتقاق الموجود امر واحد غير مبين مما ذكره اذ بعد تسليم ان
الموجود اعم من قسمين من حقيقة قائمة بذاته ومن اشياء منتسبة
اليها لم يظهر كون القسم الاول حقيقة واحدة اذ ليس كون تلك الحقيقة
وجودا قائما بذاته معناه ان لهذا المفهوم المصدرى فردا بالحقيقة

وليس لهذا المفهوم المشترك فرد عنه ولا له مصداق في الخارج عنه و
غاية ما لزم ان يقول ان الحقيقة الواجبية لما كانت بذاتها موجودة متحصلة
في الخارج من غير علة بفعلها او قابل يقبلها يطلق عليها لفظ الوجود فكذا
لا يحتمل ان يتوهم ان يكون هناك حقيقتان بالصفة المذكورة التاسع ان قوله كون الوجود
عارضا للماهيات لا يصفو عن الكدورات الى آخره على تقدير صحته لا يوجب
ان يكون موجودية الممكنات عبارة عن الانتساب الى الوجود لاحتمال ان
يكون موجوديتها بنحو آخر من التعلق اما بكونها عين خصوصيات طبيعة
الوجود المتفاوتة بالشدة والضعف والتقدم والتأخر او بكونها عين
مفهوم الموجود كما رآه بعضهم على ان اكثر المفاسد التي ترد على اتصاف الماهيات
بالوجود انما يرد بناء على ان الاتصاف بها كاتصاف الموضوع بالعرض او بناء
على عدم الفرق بين نحوي العروض والعارض فان عارض الشيء بحسب وجوده
غير عارضه بحسب ماهيته فعارض الوجود يستدعي للمعروض وجودا غير
العارض واما عارض الماهية فلا يستدعي الا وجود الماهية وان كان متحدا
وجودها بوجود عارضها والوجود على تقدير حصوله في الخارج لا
يلزم ان يكون عارضا للماهية اذ هو نفس وجود الماهية وموجوديتها
وعلى تقدير عروضه كان عارضا لنفس الماهية الموجودة بهذا الوجود
لا عارضا لوجودها وبالجملة نحن بتوفيق الله قد سلكنا سهلنا طريقه
وازلنا الشكوك عنها وهذبنا مشرب تحقيقه عن الشوائب والكدورات
العاشر انه لا معنى لكون موجودية الممكنات بالانتساب الى الحقيقة الوجود الشخصي
المنسوب هو لان النسبة وجودها وتحققها فرع وجود المنسوب اليه والعجب انه نفى
كون اثر الفاعل اتصاف الماهية بالوجود محتجا عليه بان الاتصاف نسبة

والنسبة

والنسبة فرع المنتسبين وحكم هنا بان موجودية الاشياء عبارة عن انتسابها
الى تلك الحقيقة وهل هذا الا التناقض واعلم انما تعرضنا للكلام هذا العلامة
التحرير في هذا الموضع بالجرح والتوهين لما اكب عليه اكثر الناظرين وتلقوه
بالقبول والتحسين زعما منهم ان فيه اثباتا للتوحيد الخاصي الذي
ادركته العرفاء الشامخون فضلا عن توحيد الواجب الذي اعتقده المسلمون
ولم يدروا ان ذهابهم الى اعتبارية الوجود قرع باب التعطيل وسد طريق
الوصول والتحصيل لان طريقه مشاهدة سريان نور الوجود في جميع الموجودات
والعلم بان موجودية كل موجود باتحاده مع حد وتلبسه بمرتبة من الوجود
وان موجوديتها بخلوها وعريها عنه والا فلم يكن بين الموجود والمعدوم فرق
نعتد به فهذا المسلك منهم بعينه ضد المسلك الذي سلكناه بحمد الله
والكل ميسر لما خلق له تعقيب آخر فيه تثريب ثم العجب ان هذا المحقق
زاد في البيان وقال يمكن الاستدلال على التوحيد بانه لو تعدد الواجب
لكان الاثنان منه اعني معروض الاثنينية بدون العارض اما واجبا
او ممكنا والاول باطل لافتقار هذا المعروض الى كل واحد من الآحاد والا
ينافي الوجوب وكذلك الثاني لان الممكن لا بد له من علة فاعلية تامة
فتلك العلة اما نفس هذا المعروض فيلزم كون الشيء فاعلا لنفسه
ومتقدما عليه واما واحد منهما وهو باطل لافتقار المجموع الى الواحد
الآخر وليس للترديد في العلة التامة حتى يختار انه عينه بناء
على المشهور من ان العلة التامة لا يجب تقدمها على المعلول فلا مانع
ان تكون عينه كما في مجموع الواجب والمعلول الاول انتهى اقول قد علم
فيما سبق ما يظهر به بطلان هذا الاستدلال فانك قد علمت ان لا مجال

فمركب ليس له جزء صوري ولا ماهية وحدة الا مجموعية واحد واحد
من آحاده واما احتجاجه عليه بان انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء
واحد من آحاده والآحاد ههنا بالاسر موجودة فقد علمت انه مغالطة
تكلفنا عقد لها ثم استدل ايضا ههنا عليه بانه تقرر في موضعه انه
يمكن ان يصدر عن الواجب شيء وعن المعلول الاول شيء آخر وعن مجموعهما
شيء ثالث حتى تكون في المرتبة الثانية شيئان في درجة واحدة وهكذا
كما قرره فصدور الكثير عن الواحد الحقيقي بدون الاستعانة
بالاعتبارات التي يشتمل عليها المعلول الاول على ما هو المشهور فلو لم يكن
سوى كل واحد شيء لم يجز ان يصدر عن مجموع الواجب ومعلوله شيء
ثالث اقول ان هذه الطريقة في صدور الكثير عن الواحد مما افاده
الشيخ المقتول قدس سره في اكثر كتبه وتبعه المحقق الطوسي
في شرح الاشارات وفي رسالة في هذا الباب لكنها غير صحيحة عندنا
كما بيناه والمتبع هو البرهان واما كيفية صدور الكثرة عن الواحد
الحقيقي فلها طريق عندنا غير هذه الطريقة وغير ما يستعان فيه
بالاعتبارات الذهنية كما سيجيء بيانه من ذي قبل ان شاء الله
واعلم ان من سخائف البيان ايضا في هذه المسئلة قول بعض المتفلسفين
انه لو تعدد الواجب بالذات فاما ان يكون بينهما تلازم في الوجود او لا وعلى
الاول يلزم معلوليتهما او معلولية احدهما كما هو شأن التلازم وعلى
الثاني يلزم جواز تحقق احدهما مع عدم الآخر فيلزم امكان عدم الواجب
وهذا البيان بالسفسطة اشبه منه بالفلسفة والى المغالطة اقرب
منه الى البرهان فان مبناه على الاشتباه بين الامكان الذاتي والامكان

بالقياس الى الغير ومن هذا القبيل قولهم التكثر اما انه يجب بالنظر
الى طباع الوجوب بالذات فيلزم ان يتحقق الكثير من دون الواحد او
انه يمكن بالنظر اليه فيجوز ارتفاعه وفيه جواز ارتفاع الواجب
بالذات او انه يمتنع بالنسبة اليه وهو الحق المطلوب وفيه ايضا تدليس
بين الامكان الذاتي والامكان الغيري **تعقيب آخر** اعلم ان السيد
الصدر الشيرازي قرر هذه المسئلة على وجه آخر فقال ما حاصله
ان الموجود قد يكون شيئا موجودا كالف موجود او باء موجود وقد
يكون موجودا بحتا لا انه شيء موجود كما ان موجودة وانا موجود
مثلا والواجب بالذات هو الموجود البحت والممكن هو الشيء الموجود بمعنى
قابل لان يحلله الذهن الى ماهية وموجود محمول عليه وكذا مفهوم الواجب
عين الواجب بالذات لانه ليس بقابل لهذا التحليل والقسمة وكان الفا
واجبا لما تقرر ان كل عرضي معلول ومن ثم ذهبت الحكماء الى ان كل
معلول الى ان الواجب لذاته لا ماهية له والى ان وجوده مجرد عن الماهية ولكن
الممكنات مجردا عنها **قال** بعد تمهيد هذه المقدمة لا يجوز تعدد الواجب
بالذات والا فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس ذاتهما بان يكون
هذا شيئا واجبا والآخر شيئا آخر واجبا لزم كون الواجب ذا ماهية
وذلك باطل كما مر وان كان التعين بغير الذات يختص احد التعينين
باحدهما لا بد له من علة مخصصة ولا يجوز ان يكون تلك العلة ماهية
الواجب لانه بريء منها ولا ان يكون تشخصه لامتناع ان يكون التشخص علة
لتعينه ولا الوجود او الوجوب ونظائرهما من الامور المشتركة بينهما لان
المشترك لا يكون علة التخصيص ولا امرا آخر والا لزم ان يكون تشخص الواجب

معلولا ولا يرد على هذا المسلك الشبهة المشهورة كما لا يخفى انتهى كلامه
ملخصا ولعمري انه قريب لمنهج من منهج الحق لو بدل مفهوم الموجود او الواجب
بحقيقة الموجود بما هو موجود وذلك بان يدعى ان للموجود حقيقة هي
عين افراده وله في كل موجود فرد هو بذاته موجود سواء كان معه مهية
اخرى او لم يكن كما ان للبياض حقيقة خارجية هي بذاتها ابيض وغيره
بانضمامه ابيض وقد علمت كيفية اتصاف المهية بالوجود على وجه
صفو عن كل شبهة وشك فاذن الواجب نعم كما انه عين الوجود فهو
عين حقيقة الموجود بما هو موجود لا انه عين هذا المفهوم الكلي
الذهني وعلى هذا لا يرد عليه اعتراضات معاصره العلامة الدواني
منها انه على ما ذهب اليه من ان الوجود البحت لو كان انه عين هذا
المفهوم الاعتباري فهو ظاهر البطلان وكيف يكون ذات الواجب امرا
اعتباريا من المعقولات الثانية وان كان فردا من افراده فيرد عليه
ان موجوديته بذاته او لكونه فردا من افراد هذا المفهوم سواء كان
لازما او عارضا فان كان بذاته ولا شك انه فرد من هذا المفهوم
فيلزم ان يكون موجودا مرتين مرة بذاته ومرة بكونه فردا من هذا
المفهوم وان كانت موجوديته لكونه فردا من افراد هذا المفهوم لم
يكن في ذاته موجودا فلا فرق بينه وبين الممكنات ومنها انه على التقدير
الاول ايضا يلزم ان يكون معروضا للمفهوم المشترك فيه فلا فرق بينه
وبين غيره من هذه الحيثية بل لا يبقى لنفي التحليل الى الوجود والمهية
معنى اصلا اذ حينئذ ثبت فرد خاص معروض للمفهوم المشترك
فيه وذلك هو التحليل فان قال المراد من نفي التحليل فان قال المراد

انه

انه لا يمكن تحليله الى الوجود الخاص والمهية وهنا يتحلل الى
نفس الوجود الخاص والموجود المطلق قلنا ان الانسان الموجود يتحلل الى
الانسان الذي هو ذاته والموجود المطلق الذي يصدق عليه صدقا
عرضيا كذلك يتحلل ما زعمه انه ذات الباري الى ما سميته وهو الوجود
الموجود البحت والموجود المطلق الصادق عليه صدقا عرضيا فلا فرق
بين الصورتين في ذلك فان كان تحليل الانسان الى الوجود الخاص
العارض ومهيته بناء على ان العارض حصة من مفهوم المطلق كان هنا
كذلك فان العارض له ايضا حصة ومنها ما حرره من ان الواجب لا
مهية له اصلا ان اراد انه لا ذات له فهو ظاهر البطلان وان اراد
ان له ذاتا لكن لا تسمى مهية بحسب الاصطلاح فهو بحث لفظي فان
من يقول ان حقيقته ومهيته هو الوجود القائم بذاته انما يريد
به المعنى الذي يريد به من الذات فلا يبقى للمباحثة الا في اللفظ
وانت اذا تاملت ادنى تامل علمت ان ما ذكره من ان ذاته موجود
خاص كلام خال عن التحصيل لانه ان ذاته امر خارج عن ادراكنا
يحمل عليه الموجود بالحمل العرضي فلا رجحان له على الممكنات
من هذه الحيثية واما على ما ذكرنا فالرجحان ظاهر لان ذاته وجود
خاص هو مبدا لانتزاع هذا المفهوم بذاته لانه وجود بذاته
وغيره انما يصير كذلك بواسطته بالتبع هذا تحصيل تمام
ما اورده هذا المورد المعاصر على كلامه اقول يمكن دفع هذه
الايرادات على اسلوبنا اما عن الاول فنختار في الترديد الذي ذكره
ان ذاته نعم عين الوجود الخاص وكونه فردا للموجود المطلق لا يستلزم

ان يكون موجودًا بالوجودين ولا ان يكون قابلًا للتحليل الى الامرين
وذلك لان موجوديته ليس الا بذاته لا بعروض حصة من هذا
المفهوم كما ان كون هذا الانسان انسانا لا يقتضي ان يكون فيه
انسانيتان خاصة وعامة لان الانسان الخاص كزيد هو في ذاته
مصداق لمفهوم الانسان المطلق ومعنى تحليل الشئ الى الامرين
ومفاده هو ان يحصل منه امران اعتبار كل منهما وحيثيته
غير اعتبار الآخر وحيثيته كتحليل الانسان الموجود الى
حيثية الانسانية وحيثية الموجودية لا كتحليل وجوده
الى وجوده ومطلق الوجود فان كل وجود خاص هو بنفسه مما يحمل
عليه الوجود لا بعروض شئ آخر وكذا الموجود البحت اذا حمل عليه
مفهوم الموجود لم يلزم ان يكون هناك شيئان متغايران بل ليس
ذلك المفهوم الغرض منه حكاية ذلك الخاص لا غير واما عن الثاني
فنقول الفرق بين الواجب والممكن تركيب فيه من جهتين
متغايرتين تغايرا يوجب تكثرا في الموضوع اما في الخارج او في الذهن بخلاف
الممكن وليس معنى قولنا لا تركيب فيه انه ليس يصدق
عليه مفهومات ومعاني كثيرة كيف وهو منبع جميع الصفات
الكمالية بنفس ذاته فقولنا الواجب تعالى غير قابل للتحليل الى امرين
والممكن قابل له معناه ان ذاته تعالى لا يوجد له حيثية لا يكون
تلك الحيثية بعينها حيثية واجب الوجود بخلاف الممكن
فان الانسان مثلا حيثية كونه انسانا غير حيثية كونه واجبا
وموجودا لان الانسان من حيث هو انسان ليس شيئا آخر

اذ قد

اذ قد يتصور انسان غير موجود ويتصور موجود غير انسان فهما
اعتباران مختلفان بخلاف كون الواجب هذا الواجب وكونه
واجبا على الاطلاق لان مرجعهما الى واحد حقيقي وعن الثالث
ان المراد كما حققناه ان الواجب ليس له غير الهوية المتشخصة
التي عبر عنها تارة بالوجود الصرف وتارة بالوجود البحت او
الواجب البحت ماهية كلية فان الماهية للشئ هي التي يتصورها
الذهن بعد تجريدها عن الوجود والتشخص ويعرض لها
الكلية والاشتراك وحقيقة الوجود هي عين الهوية المتشخصة
لا يمكن تصورها ولا يمكن العلم بها الا بنحو الشهود الحضوري
هذا معنى قولهم لا ماهية له وليس هذا مجرد اصطلاح لفظي بل
تحقيق حكمي وبحث معنوي وظهر مما ذكرنا ان القول بان ذات
الباري موجود خاص كلام محصل لا غبار عليه بشرط ان يتفطن
قائله بان المراد منه ليس ان ذاته عين هذا المفهوم الكلي او عين
فرد من افراده الذاتية حتى يكون نسبته الى ذلك الفرد كنسبة
الذاتي الى الذات لانك قد علمت ان مفهوم الوجود والموجود كذا
مفهوم التشخص والمتشخص والجزئي الحقيقي والهوية وامثالها
ليست لها افراد ذاتية كالاجناس والانواع وانما هي عنوانات
ذهنية وحكايات لآحاد وافراد لا وجود لها في الذهن حتى يعرض
العموم والاشتراك لكن لما كان مفهوم الوجود والموجود قد يصدق
على امور خارجية بالذات بلا اعتبار قيد آخر وقد يصدق
على امور اخرى لا بالذات بل بواسطة قيد آخر يقال للقسم الاول

انه وجود وموجود بذاته ويقال للقسم الثانى انه موجود لا بذاته
بل بالعرض ولما كانت الوجودات الخاصة مشتركة فى هذا المفهوم
الانتزاعى العقلى الذى يكون حكاية عنها فلا بد ان يكون للجميع
اتفاق فى سنخ الوجود الحقيقى ولا بد مع ذلك من امتياز
بينهما اما بالكمال والنقص والغنى والفقر او التقدم والتأخر
او باوصاف زائدة وبذلك يتوسل الى نفى تعدد الواجب
بالذات فبهذا يمكن دفع الاعتراضات عن كلام هذا السيد
العظيم لو ساعدنا فى ان معنى كونه تعم موجودا بحتا هو ما قررنا
لكن بعض كلماته وآثاره ينافى ذلك ولهذا قد تصدى ولده الذكى
هو سر ابيه المقدس وهو غياث اعاظم السادات والعلماء
المنصور المؤيد من عالم الملكوت والسماء لدفع هذه الاعتراضات
بنحو آخر فقال اما الاول فجوابه انا نختار انه عين مفهوم الموجود
وكيف لا يكون عينه وهو محمول عليه والحمل هو الحكم باتحاد
الطرفين كما ان كل ممكن موجود عين ذلك المفهوم ولا يلزم من
ذلك كون ذلك المفهوم ماهية بشئ منها واما قوله هذا المفهوم
امر اعتبارى فظاهر الفساد فان كون الموجود موجودا ضرورى
الا يرى ان القوم ذهبوا الى ان موضوع العلم الالهى هو الموجود
المطلق ثم حكموا ان وجود موضوعه غنى عن الاثبات لانه
بين الثبوت فظهر ان الواجب عين مفهوم الوجود بحسب الخارج
فان مفهوم الموجود موجود فى الخارج بافراده وهو بحسب هذا
النحو من الوجود يجوز ان يكون عين الواجب وقوله ويرد عليه

ان موجوديته بذاته الى آخره غير مسلم وتحقيقه على ما قرره فى
حواشى التجريد يقتضى تمهيد مقدمة هى ان العوارض المحمولة
على الشئ مواطاة عين ذلك الشئ ومتحد معه فى الخارج ومغاير
له زائد عليه فى الذهن فان سئل عن ذلك الشئ من حيث
هو فى الخارج هل هو عين العارض او غيره فالجواب انه عينه وان
سئل عنه من حيث انه فى الذهن فالجواب انه غيره فالاتحاد بينهما
فى الوجود الخارجى والتغاير فى الوجود الذهنى ولا خفاء فى ان النسبة
بينهما لا يكونان متحدين وانما يتصور حيث هما متغايران ولا
فى ان ما لا يكون له جهة التغاير بان لا يكون له الوجود الذهنى
لا يكون له نسبة الى العارض المذكور واذا تمهد هذا فنقول اذا
لم يكن للذات الذى هو واجب الوجود وجود ذهنى لم يكن له مع مفهوم
الموجود جهة التغاير فلا يكون بينه وبين مفهوم الموجود نسبة
حتى يستقيم ان يقال مقتضى هذه النسبة ذاته او شئ آخر
بخلاف الممكن ولهذا يظهر الفرق بينه وبين الممكن ويندفع ايراده
الثانى ويسقط الترديدات البعيدة التى تمجها الطبيعة السليمة
والحاصل ان الممكن يمكن ان يحصل لذاته وجود ذهنى يتكثر بحسبه
وذلك فى الواجب لذاته ممتنع والجواب عن الثالث ان الماهية
وهى جواب ما هو عبارة عن الذات المجردة عن العوارض فى اعتبار
العقل فانا تجردت عنها عند العقل تميز احدهما عن الآخر عنده
وحينئذ يجد الذات فى نفسها عارية عن العوارض المحمولة فى نفس
الامر مخلوطة متحدة بها فيطلب سببا فى ذلك ويسند لاتحاد

الى كما هو اما الذات واما غيرها ولكما يجز اسنادُ مفهوم الموجود
الى الذات لان الشئ مالم يوجد لم يوجد فحكموا بان كل ذى مهية
معلول انتهى اقول فيما ذكره وجوه من الخلط والغلط الاول
ان ما ذكره من ان مفهوم الموجود موجود لانه محمول عليه معا
نشأت من سوء اعتبار نحوى الحمل والخلط بين الحمل الذاتى الاولى
والحمل الشايع المتعارف فان كل مفهوم يحمل على نفسه بالمعنى الاول
وكثير من المفهومات غير محمولة على نفسها بالمعنى الثانى فلم يلزم
من كون مفهوم الموجود نفس معناه ان يكون فردا لنفسه حتى
يكون موجودا فى الخارج الثانى ان قول الحكماء ان موضوع العلم
الكلى هو الموجود المطلق لم يريدوا به نفس هذا المفهوم الكلى بل انما
ارادوا به الموجود بما هو موجود فى نفس الامر من غير تخصيص
بطبيعة خاصة او بكمية فان الانسان كما يصدق عليه انه موجود
حيوان طبيعى كذا يصدق عليه انه موجود مطلق لا بقيد
الاطلاق ولا بقيد التخصيص ايضا فالبحث عن الشئ بما هو
مصداق للموجود المطلق حرى بان يذكر فى الفلسفة الاولى
والذى هو مستغن عن الاثبات لانه بديهى الثبوت هو فرد
الموجود المطلق بما هو فرد له مطلقا لا بشاهد من الموجودات
لا نفس هذا المفهوم الكلى الذى لا يوجد الا فى الذهن الثالث
ان الذى تصوره وصوره فى الفرق بين الواجب لذاته والممكن
لذاته مما لا تعويل عليه فان كون ذات البارى مما لا يمكن
تعقله ولا له وجود ذهنى مبنى على انه عين الوجود او الموجود

البحث

البحث
لا ان كونه كذلك يبتنى على كونه غير متعقل وايضا يكفى فى كون الشئ
قابلا للتحليل كونه بحيث لو حصل فى العقل ان يحلله وان امتنع حصوله
فى العقل فاذن الفرق بين الواجب والممكن فى كون الموجود المطلق عين
احدهما وزايدا على الاخر ليس كما تصوره بل الحق فى الفرق بينهما
ان يقال ان الممكن قابل للتحليل الى حيثيتين حيثية كونه موجودا و
حيثية كونه امرا اخر يخالف الموجودية بخلاف الواجب فان جميع حيثيا
هى بعينها حيثية الموجود البحت اذ لا جهة نقص فيه وكل ممكن يوجد
فيه جهة نقص وجهات نقايص هى غير جهة الوجود والوجوب مثلا
الفلك ليس محض الوجود اذ حيثية كونه ناقصا فى الوجود مفتقرا
الى مكان او حيز محتاجا الى سبب ومحرك وكذا حيثية حمل كثير من السلوب
والاعدام فيه التى بازاء الكمالات والملكات ليست بعينها حيثية
كونه موجودا واما الواجب فهو محض حقيقة الوجود الخاص الذى يحمل
عليه هذا العنوان وكثير من العنوانات الكمالية التى مصداقها
كلها حيثية الوجود الخاص وموجوديته بنفس هويته العينية
لا بذلك المفهوم المطلق فهو موجود بنفسه سواء حمل عليه الموجود
المطلق ام لا لكن يلزم ان يكون ذاته بذاته بحيث يكون فى نفسه
مصداقا لهذا المفهوم وصدقه على ذاته لا يوجب ان يوجد فيه
حيثيتان متغايرتان فان كونه هذا الموجود وكونه موجودا مطلقا
شئ واحد لا فرق الا بالتعين والابهام كما ان كون زيد هذا الموجود
وكونه موجودا لا بعينه لا يوجب التركيب فيه والذى يوجب ذلك
فيه كونه موجودا وكونه قابلا للعدم والنقص والشر وكذا كونه

بالفعل بنّا ناوكونه بالفعل بالقوّة كاتبا اوعالما يوجب
التكثّر فى ذاته والحكماء انّما حكموا بكون كلّ ذى مهيّة معلولا
لانّ حيثيّة المهيّة والامكان تخالف حيثيّة الفعليّة و
الوجود فبالحيثيّة الاولى يستدعى علّة ويفتقر اليها وبالحيثيّة
الثانية قد يستغنى عنها كما فى الواجب لذاته جلّ ذكره تد
تذييل وتجميل وبالجملة فالقول بانّ ذاته تعم هو الوجود
البحت صحيح اذا اريد به حقيقة الوجود فانّ للوجود حقيقة وهو
بنفسه ابيض وغيره به ابيض وامّا اذا اريد بالوجود او الوجود
نفس هذا المفهوم والحكاية دون المحكىّ عنه بهما فلا شكّ
فى بطلانه فان قلت كيف يكون ذات البارى عين حقيقة
الوجود والوجود بديهىّ التصوّر وذات البارى مجهول الكنه
قلت قدّمر سابقا انّ شدّة الظهور وتأكّد الوجود هناك مع
قصور قوّة الادراك وضعف الوجود ههنا صار امنشائين
للاحتجاب به تعم عنّا والاختفاء نعم فى غاية الاشراق والانارة
فان رجعت وقلت ان كان ذات البارى نفس الوجود فلا يخ امّا
ان يكون الوجود حقيقة الذات كما هو المتبادر او يكون صادقا
عليها صدقا عرضيّا كما يصدق عليه مفهوم الشىء وعلى الاوّل
امّا ان يكون المراد به هذا المعنى العامّ البديهىّ التصوّر المنتزع
من الموجودات او معنى آخر والاوّل ظاهر الفساد والثانى يقتضى
ان يكون حقيقة غير ما يفهم من لفظ الوجود كساير المهيّات غير
انّك سمّيت تلك الحقيقة بالوجود كما اذا سمّى انسان بالوجود

ومن

ومن البيّن انّه لا اثر لهذه التسمية فى الاحكام وانّ هذا القسم راجع
الى انّ الواجب ليس الوجود الذى الكلام فيه ويلزم ان يكون الواجب
ذا مهيّة وقد برهن على انّ كلّ ذى مهيّة معلول وعلى الثانى وهو ان
يصدق عليه صدقا عرضيّا فلا يخفى انّ ذلك لا يغنيه عن السبب
بل لا يستدعى ان يكون موجودا ولذلك ذهب جمهور المتأخّرين
من الحكماء الى انّ الوجود معدوم اقول منشاء هذا الاشكال
الذهول عن حقيقة الوجود واحاديّه واعدامه وعن معنى عرضيّة
المفهوم العامّ الانتزاعى للهويّات الوجوديّة فانّ كون هذا
العامّ المشترك عرضيّا ليس معناه انّ للمعروض موجوديّة اخرى
وللعارض موجوديّة اخرى كالماشى بالقياس الى الحيوان
والضاحك بالقياس الى الانسان بل المفهوم عنوان وحكاية للوجودات
العينيّة ونسبتها اليها نسبة الانسانيّة الى الانسان والحيوانيّة
الى الحيوان فكما انّ مفهوم الانسانيّة صحّ ان يقال انّها عين الانسان
لانّها مرآة لملاحظته وحكاية عن مهيّته صحّ ان يقال انّها غيره
لانّها امر نسبىّ والانسان مهيّة جوهريّة وبالجملة الوجود ليس
كالامكان حتّى لا يكون بازائه شىء يكون المعنى المصدرى حكاية
عنه بل كالسواد الذى قد يراد به نفس المعنى النسبى اعنى الاسوديّة
وقد يراد به ما يكون به الشىء اسود اعنى الكيفيّة فكما انّ السواد اذا
فرض قيامه بذاته صحّ ان يقال انّه عين الاسوديّة واذا فرض
جسم متّصف به لم يجز ان يقال انّ ذاته عين الاسوديّة مع انّ هذا
الامر لكونه اعتبارا ذهنيّا زايدا على الجميع اذا تقرّر هذا قلنا

في الجواب ان نختار في الترديد الاول الشق الاول وهو ان الوجود
حقيقة الذات قولك في الترديد الثاني اما ان يكون ذلك
الوجه ما يفهم من لفظ الوجود الى آخره قلنا نختار منه ما بازاء ما
يفهم من هذا اللفظ اعني حقيقة الوجود الخارجي الذي هذا
المفهوم البديهي حكاية عنه فان للوجود حقيقة عندنا في كل
موجود كما ان للسواد حقيقة في كل اسود لكن في بعض الموجودات
مخلوطة بالنقايص والاعدام وفي بعضها ليس كذلك وكما ان السوادات
متفاوتة في السوادية بعضها اقوى واشد وبعضها اضعف
وانقص كذلك الموجودات بل الوجودات متفاوتة في الموجودية
كمالا ونقصا ولنا ايضا ان نختار الشق الثاني من شقي الترديد
الاول لان هذا المفهوم الكلي وان كان عرضيا بمعنى انه ليس بحسب
كونه مفهوما عنوانيا له وجود في الخارج حتى يكون عينا لشيء لكنه
حكاية عن نفس حقيقة الوجود القائم بذاته وصادق عليه
بحيث يكون منشأ صدقه ومصداق حمله عليها نفس تلك
الحقيقة لا لشيء آخر يقوم به كساير العرضيات في صدقها على
الاشياء فصدق هذا المفهوم على الوجود الخاص يشبه صدق
الذاتيات من هذه الجهة فعلى هذا لا يرد علينا قولك فصدق
الوجود عليه لا يغنيه عن السبب لانه انما لم يكن يغنيه عن
السبب لو كان موجوديته بسبب عروض هذا المعنى وقيام
حصة من الوجود وليس كذلك بل ذلك الوجود الخاص بذاته موجود
كما انه بذاته وجود سواء حمل عليه مفهوم الوجوب او الوجود ام لم

بجعل

بجعل

والذي ذهب جمهور الحكماء اليه انه معدوم ليس هو الوجودات
الخاصة بل هذا الامر العام الذهني الذي يصدق على الاثبات
والخصوصات الوجودية **فصل** في ان واجب الوجود لا شريك
له في الالهية وان اله العالم واحد البراهين الماضية دلت
على ان واجب الوجود بالذات واحد لا شريك له في وجوب الوجود
والآن نريد ان نبين ان اله العالم واحد لا شريك له في الالهية
اذ مجرد وحدة الواجب بالذات لا يوجب في اول النظر كون الاله
واحدا فنقول لما تبين ان واجب الوجود واحد وكل ما سواه ممكن
بذاته ووجوداتها متعلقة به وبه صار واجبا وموجودا فيوجب استناد
كل الموجودات وارتفاعها اليه يلزم ان يكون وجودات الامور
كلها مستفادة من امر واحد هو الواجب الوجود لذاته فالاشياء
كلها محدثة عنه ومنبثة الى ما سواه نسبة ضوء الشمس لو كان
قائما بذاته الى الاجسام المستضيئة منه المظلمة بحسب ذواتها
فانه بذاته مضيء وبسببه يضيء كل شيء وانت اذا شاهدت
اشراق الشمس على موضع وانارته بنورها ثم حصول نور
آخر من ذلك النور حكمت بان النور الثاني من الشمس واستناده
اليها وكذلك الثالث والرابع وهكذا الى اضعف الانوار فعلى هذا
المنوال وجودات الاشياء المتفاوتة في القرب والبعد من الواحد
الحق فالكل من عند الله **طريق آخر** اشير اليه في الكتاب الالهي
سلكه معلم المشائين ارسطاطاليس وهو الاستدلال بوحدة
العالم على وحدة الاله تقريره انه قد برهن على امتناع وجود عالم

آخر غير هذا العالم بجميع اجزائه سواء كانت فيه سموات وارضون
واسطقسات موافقة لما في هذا العالم بالنوع او لا بان يقال لو
فرض عالم آخر لكان شكله الطبيعي هو الكرة والكرتان اذا لم يكن
احدهما محيطة بالاخرى لزم الخلاء بينهما والخلاء ممتنع كما مر
فالقول بوجود عالم آخر مباين لهذا العالم محال ايضا فهذا هو البيان
المجمل لامتناع وجود عالمين واما البيان المختص بواحد واحد من
الاحتمالين المذكورين على التفصيل فلنشر اليه اما على الاحتمال
الاول وهو ان يكون متماثلين في الاجزاء ويكون كل منهما كالآخر
في السماء والارض وغيرهما فما نقل عن ارسطاطاليس من انه اذا
كانت اسطقسات العوالم الكثيرة وسماواته غير مختلفة في الطبيعة
والاشياء المتفقة في الطبيعة متفقة في الاحياز والحركات و
الجهات التي يتحرك اليها فالاسطقسات في العوالم الكثيرة متفقة
في المواضع مختلفة نوق واحدة فهي ساكنة بالقسر والذي بالقسر بعد
الذي بالطبع بالذات فنعلم انها كانت مجتمعة متلاحقة ثم افترقت
بعد ذلك فهي ان متباينة ابدا وليست بمتباينة ابدا وهذا خلف
وايضا الذي بالقسر من الضرورة ان يزول ويعود الى ما كان او لا عليه بالذات
فتلك العوالم ستجتمع ثانيا فهي مجتمعة وغير مجتمعة ابدا انتهى كلامه
فان قيل ان الارضين مثلا وان كانت كثيرة بالعدد الا انها مشتركة
في كونها وسط الكل فالارضية المطلقة يقتضي الوسط المطلق والارضية
المعينة يقتضي الوسط المعين من العالم المعين يقال في دفعه ان
الاجسام الكثيرة بالعدد المتحدة بالنوع والحقيقة وان لم يشترك

ان امكنتها كثيرة بالعدد لكن يجب ان يكون كثرة امكنتها على نحو لو اجتمع
كل الاجسام متمكنا واحدا بحيث تلك الامكنة مكانا واحدا مع ان ذلك
محال بالضرورة اذا اختلاف الامكنة ضروري واما الاجتماع المذكور فهما
لا مانع عنه في طبيعة تلك الاجسام لوحدتها فرضا اذ لو اقتضت
طبيعتها الافتراق والتباين لما وجد واحد متصل منها وهذا خلف
واما الوجه الذي يختص بالاحتمال الثاني فما اشار اليه الشيخ الرئيس
في بعض رسائله بقوله لا يمكن ان يكون جسم مخالفا لهذه الاجسام في
الحركات والكيفيات اما الحركات فهي بالقسمة العقلية الضرورية اما
مستقيمة واما مستديرة والمستقيمة اما من المركز الى المحيط او من المحيط
الى المركز واما مارة على المركز بالاستقامة وهي الآخذة من الطرفين او
غير آخذة منهما على محاذاتهما لكن الذي بالطبع من المستقيم لا يجوز ان يكون
الا من نهايات متضادة بالطبع لا بالاضافة وبيان ذلك في كتاب
ارسطاطاليس خاصة في المقالة الخامسة من الكتاب الموسوم بالسماع
الطبيعي وتفاسير المفسرين فمن هنا يعلم ان الحركات الطبيعية في جميع
الاجسام اما من المركز او اليه بالدليل العقلي واما الكيفيات المحسوسة
فلا يمكن ان يكون فوق تسعة عشر وقد بينه الفيلسوف في المقالة الثانية
من كتاب النفس وشرح المفسرون كثامسطيوس والاسكندر ولولا المجانبة
الطويل لبسطت القول فيه لكني اخوض في طرف يسير منه فاقول ما لم يركب
على النوع الانقص الاول بكماله لم تدخله في النوع الثاني والمرتبة الثانية
مثال ذلك ان ذات النوع الاخس وهو الجسمية ما لم تعطها الطبيعة جميع
خصائص الكيفيات الجسمية الموجودة في الاجسام بما هي اجسام لم تحظه

الى النوع الثانى الاشرف بالاضافة وهو النبات ومالم يحصل جميع
خصايص النباتية كالقوة الغاذية والنامية والمولدة فى النوع
الاخس لم تجاوز بها الى النوع الثانى كمرتبة الحيوانية والمرتبة الحيوانية
مشتملة على الحس والحركة مع ساير القوى النباتية والجسمية
فما لم تحصل للنوع الاخس الاتى الاول جميع الحواس المدركة
لجميع المحسوسات فمن الواجب ايضا ان لا تتعدى الطبيعة بالنوع
الحيوانى الى النطقى ولكن الطبيعة قد حصلت فى المواليد جوهرا
ناطقا من الصرفة اوفت جميع القوى الحسية بكمالها فانبعث
افادة القوة النطقية فاذا كان للنوع الناطق جميع القوى المدركة
للمحسوسات فان النوع الناطق يدرك لجميع المحسوسات التى ادركها
كل حيوان فاذن لا محسوس ما خلا ما يدركه الناطق فاذن
لا كيفيات ما خلا ستة عشر المحسوسة بالذات والثلثة المحسوسة
بالعرض كالحركة والسكون والشكل فاذن لا جسم يكيف بكيفية
ما خلا هذه المعدودة فاذن لا عالم مخالف لهذا العالم بكيفيات
محسوسة فاذن ان فرضت عوالم متعددة فهى متفقة بالطبع
كثيرة بالعدد انتهى كلامه فاذا بطل تعدد العالم سواء كان التعدد
بالطبع او بالتشخص فقد ثبت ان العالم واحد شخصى فحينئذ
نقول تشخص العالم تشخص طبيعى اى له وحدة طبيعية لا انها
تألفية وذلك لتحقق التلازم بين اجزاءها الاولية فان بين
الاجسام العظام التى فيه تلازما وكذا بين تلك الاجسام واعراضها
بل بين اكثر الحالّ واعراضها فان استحالة الخلا وامتناع خلو

لاجسام

بين الاجسام المتسقة الحركات عما يحدد جهات حركاتها يدل على التلازم
بين الارض والسماء وامتناع قيام العرض بذاته وخلو الجوهر عن الاعراض
يوجب التلازم بينهما وقد علمت ان اللزوم والتلازم يوجب الانتهاء
الى علة واحدة فالمؤثر فى عالمنا هذا لا يكون الا واحدا فكل جسم وجسمانى
ينتهى فى وجوده الى ذلك المبدأ الواحد الذى دل انتظام احوال السموات
والارض وما بينهما على وجوده والعقول والنفوس التى اثبتها الحكماء
اما علل متوسطة لهذه الاجسام او صور مدبرة لها متصرفة فيها
واثبات مجردات لا تكون عللا ولا مدبرات لهذا العالم غير معلومة
الوجود بل غير موجودة كما سيلوح وجهه فكل جسم وجسمانى ونفس وعقل
منته الى مبدإ واحد هو القيوم الواجب بالذات كما دل عليه
قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولعل مرجع ضمير التثنية
مجموع السماويات حتى عقولها ونفوسها ومجموع الارضيات حتى ملكوتها
وارباباها ولا يبعد ان يراد بالفساد الانتفاء راسا ووجه الدلالة
ان المراد انه لو تعدد الا له تعالى عن ذلك لزم ان يكون العالم الجسمانى
وما ينوط به متعددا اذ اللازم يبطل كما عرفت لملزوم مثله كما دل من
قوله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلى بعضهم على بعض نصه
فانه تعالى بسيط الحقيقة من كل جهة ليس مؤلف الذات
من اجزاء وجودية عينية او ذهنية كالمادة والصورة الخارجيتين
او الذهنيتين ولا من اجزاء حدية حملية ولا من الاجزاء المقدارية
لان تلك الاجزاء وذلك لان كل ما هو مركب كان العقل اذا نظر اليه
والى جزء منه قايس بينهما فى نسبة الوجود وجد نسبة الوجود الى جزء

اقدم من نسبته الى الكل تقدما بالطبع وان كان معه بالزمان اوما

يجري مجراه فيكون بحسب جوهر ذاته مفتقرا الى جزئه متحققا به

وان لم يكن اثرا صادرا عنه وكل ما هو كذلك لم يكن واجب الوجود

لذاته بل لغيره فيكون ممكنا لذاته هذا محال وهذا البيان يجري في

ما سوى الاجزاء المقدارية لان تلك الاجزاء ليست في الحقيقة

متقدمة بل نسبة الجزئية اليها بالمسامحة والتشبيه فلا بد في نفي تلك

الاجزاء عنه تعالى من بيان اخر والقوم طولوا الكلام في تجرد الواجب عنها

وعن التجسم واحتاجوا في البيان الى برهان تناهي الابعاد ولنا في بيانه

طريق واضح متوقف على مقدمة قد اشرنا اليها مرارا من ان كل متصل

بذاته او بغيره قابل كالكميات او غير قابل كالزمانيات فهو ضعيف

الوجود متشابك الوجود بالعدم والحضور بالغيبة والواجب جل

ذكره قوي الوجود وغايته في الشدة بلا شوب نقص وقصور واذ قد

تقرر ان الاجزاء المقدارية متحدة الحقيقة هي والجميع فنقول لو كان

للواجب جزء مقداري كما يقوله المشبهة فهو اما ممكن فيلزم ان يكون

الجزء المقداري كله في الحقيقة واما واجب فيكون الواجب بالذات

غير موجود بالفعل بل بالقوة وكلا شقي التالي محال فكذا المقدم تعالى

عن اوهام المجسمين والمعطلين علوا كبيرا **طريق اخرى** لو تركب

ذات الواجب من اجزاء فلا يخلو اما ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء

او بعضها واجب الوجود او ليست الاجزاء كلها واجبات الوجود فيلزم

خرق الفرض لان المفروض ان هناك شيئا واحدا وحدة حقيقية ذا اجزاء

اذ كل ما لا وحدة له لا وجود له كما بينا مرارا فاذن كل حقيقة وحدانية

او ثبوتهما بوجوب الوجود بل صيرها ممكنات الوجود لان الاقسام الثلثة بحالها مستحيلة اما بطلان الاول فهو ان يكون الاجزاء

فرضت

فرضت انها ذات اجزاء فلا بد ان لبعض اجزائها الى بعض افتقارا

ذاتيا وتعلقا طبيعيا وارتباطا لزوميا اذ لا يتصور تاليف حقيقة

نوعية او شخصية من امور متفاصلة الذوات مستغنية الحقائق

والهويات بعضها عن بعض فلو تركب حقيقة الواجب من الواجبين

لزم تحقق التلازم بينهما وقد مر ان التلازم بين الواجبين محال باي

نحو من انحاء التلازم فاذن قد رجع الغرض الى تعدد واجبات كل

منها موجود بسيط على حدة واما بطلان الثاني فلان ذلك الجزء الذي

هو الواجب كان مستغني القوام عن الجزء الاخر وعن غيره والجزء الاخر

لامكانه مفتقر الى ذلك الواجب فكان المفروض واجبا متاخرا الوجود عن

غيره مفتقر الذات الى ممكن وبتوسطه الى واجب اخر والافتقار الى

الغير ولو كان الى واجب اخر وكذا التاخر عنه ينافي الوجوب بالذات و

اما بطلان الثالث فهو واضح اذ كيف يتصور حصول مجموع واجب من

ممكنات صرفة وجميع الممكنات ممكن لا محالة لو فرض موجودا وفي التقديرين

الاخيرين يلزم الدور لان العقل اذا قاس الممكن والواجب الى الوجود يجد

الواجب اقدم في الوجود ويحكم بانه وجد فوجد الممكن واذا قاس الجزء والكل

الكل اليه يجد الجزء اقدم فيه من الكل ويحكم بانه وجد الجزء فوجد

الكل فيلزم تقدم كل من الكل والجزء ههنا على نفسه **طريق**

اخرى قد علمت ان الواجب حقيقته انية محضة فلا ماهية له

وكل ما لا ماهية له لا اجزاء له ذهنا ولا خارجا ولتفصيل في هذا البيان

فنقول الواجب تعالى مسلوب عنه الاجزاء العقلية وما يسلب عنه

الاجزاء العقلية يسلب عنه الاجزاء الخارجية اذ كل بسيط

في العقل بسيط في الخارج دون العكس وانما نفيت عنه الاجزاء
العقلية اذ لو كان له جنس وفصل لكان جنسه مفتقرا الى الفصل
لا في مفهومه ومعناه بل في ان يوجد ويحصل بالفعل فحينئذ نقول
ذلك الجنس لا يخلو اما ان يكون وجودا محضا او ماهية غير الوجود فعلى
الاول يلزم ان يكون ما فرضناه فصلا لم يكن فصلا اذ الفصل ما
يوجد الجنس وهذا انما يتصور اذا لم يكن حقيقة الجنس حقيقة
الوجود وعلى الثاني يلزم ان يكون الواجب ذا ماهية وقد مر انه نفس
الوجود وحقيقته بلا شوب وايضا لو كان للواجب جنس كان مندرجا
تحت مقولة الجوهر وكان احد الانواع الجوهرية فيكون مشاركا لسائر
الانواع الجوهرية في الجنس العالي وقد برهن على امكانها وقد مر ان
امكان النوع يستلزم امكان الجنس المستلزم لامكان كل واحد من
افراد ذلك الجنس من حيث كونه مصداقا له اذ لو امتنع الوجود
على الجنس من حيث هو جنس اي مطلقا لكان ممتنعا على كل فرد فاذن
يلزم من ذلك امكان الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا تلخيص
عرشي لو كان للواجب اجزاء حدية عقلية لا يخلو اما ان يكون جميعها
او بعض منها حقيقة الوجود او ليس كذلك وعلى التقادير يمتنع
الحد وذلك خرق لفرض فصل في ان الواجب الوجود
لا فصل لحقيقته المقدسة على انه مقسم نوعي او مقسم صنفي
او شخصي فان شيئا من هذه الامور لا ينافي كون المقسم بسيطا غير
ذي جزء كالجنس البسيط والنوع البسيط وذلك لما علمت ان الواجب
غير ذي ماهية وكل ما له فصل مقسم او خاصة مصنف او مشخص

فهو

٣٥

فهو لا محالة جهة كلية له لا يكون جنسا ولا نوعا فالواجب متحصل بنفسه
بلا فصل متشخص بذاته بلا مشخص طريق آخر قد اشرنا سابقا في
مباحث الوجود ان الوجود لا فصل مقسم له ولا مشخص لكن مدخلية
هذه الامور ليست في تقرير معنى الجنس بما هو جنس او معنى النوع
بما هو نوع بل لها مدخلية في ان يكون الجنس موجودا محصلا او النوع
موجودا مشارا اليه بالحس او العقل فلو كان للوجود فصل او محصل
شخصي لكان شيء منهما مقررا للمعنى والجوهر فكذلك واجب الوجود
اذ هو اعلى مراتب الوجود واكده فيستحيل ان يكون مبهم الوجود كالجنس
بالقياس الى محصلات انواعه او كالنوع بالقياس الى محصلات اعداده وهويات
افراده فما اضل منهج بعض جهال المتصوفة حيث زعموا ان الحق تعالى
كلي طبيعي جنسي والوجودات افراده وانواعه ولم يتفطنوا بان واجب الوجود
لو انقسمت حقيقته البسيطة الى انواع وافراد واعداد فلا يخلو
اما ان يتكثر سواء كان بالانواع او بالاشخاص بنفس ذاته او بغير ذاته
فان تكثر بمقتضى ذاته فيلزم ان لا يوجد في الكون نوع واحد ولا
شخص واحد اذ ذلك الفرد على طباع الاصل المقتضي للكثرة بنفس ذاته
بل هو عينه فيتكثر بذاته وهكذا الكلام في آحاد هذه الكثرة فلا
واحد واذ لا واحد فلا كثير لان الواحد مبدأ الكثير فاذا انتفى
المبدأ انتفى المبدأ عنه فاذا كثرناه بنفسه فقد ابطلنا نفسه وان
تكثر لا بذاته بل بغيره ففيه قوة قبول الوجود وهي غير حيثية الوجود
والوجوب بالذات فيتركب ذاته من جزئين احدهما يجري مجرى
المادة والآخر يجري مجرى الصورة وهو ممتنع فصل في ان واجب الوجود

لامشارك له في اي مفهوم كان اذ المشاركة بين شيئين في اي معنى كان
يرجع الى وحدة ما وقد علمت ان الوحدة على انحاء شتى وان منها حقيقية
ومنها غير حقيقية والحقيقية قد يكون عين الذات الواحدة وهي الوحدة
الحقة الواجبية وقد تكون زائدة على الذات كوحدة المهيات الممكنة
وغير الحقيقية ما يكون معروضها امور متكثرة في الواقع وهي بحسب الشركة
في اي ما وقد مر تفصيلها في مباحث الوحدة والكثرة من السفر الاول
اذا تقرر هذا فنقول واجب الوجود لا يوصف بشيء من انحاء الوحدة
الغير الحقيقية فلا شريك له في شيء من المعاني والمفهومات
بالحقيقة فلا مجانس له اذ لا جنس له ولا مماثل له اذ لا نوع له ولا
مشابه له اذ لا كيف له كما ستطلع لك من نفي الصفات الزائدة عنه
ولا مساوي له اذ لا يوصف بكم ولا مطابق له اذ لا يوصف بوضع
ولا محاذي له اذ لا يوصف باين ولا مناسب له وان وصف بالصفات
الاضافية وذلك لان جميع صفات الاضافية يرجع الى اضافة واحدة
هي القيومية كما ستعلم ولا موجد سواه كما ستطلع في توحيد الافعال
فلا مشارك له في صفة القيومية واذ لا محل له فليست له نسبة
الحلول كما يقوله النصارى واذ هو بذاته واجب وما سواه ممكن
فليست له نسبة الاتحاد كما يقوله جهال المتصوفة واذ لا
مناسب له فالمناسبات التي اثبتها بعض المتصوفة في حقه تعالى
كلها اوهام مضلة وما ابعد من الصواب قول من توهم من هؤلاء
ان نسبته تعالى الى جميع العالم كنسبة النفس الى البدن فهيهات
نسبة النفس الى البدن نسبة الصانع الى الدكان والآلة لان

العلة

العلة الى معلولها وكل ما لا يفعل الا بالآلات فلا يمكن ان يوجد الآلات ولو
كانت النفس خالق بدنها لم يكن نفسا فليست نسبة المبدع الى مبدعه
نسبة النفسية لتعاليه عن الحاجة في شيء وايضا النفس الناطقة
من حيث انها نفس مجردة بالقوة مادية بالفعل كسائر القوى فهي
جسمانية الحدوث وان كانت روحانية البقاء وهي ايضا جسمانية التأثير
وان كانت روحانية البقاء التأثر وذلك لان الايجاد متقوم بالوجود
والمستغني عن المادة في الايجاد لابد وان يكون مستغنيا عنها في الوجود
ايضا ولو لم يكن النفس يحصل منها ومن البدن نوع طبيعي وبينهما تركيب
اتحادي وكل ما يتركب منه ومن غيره شيء فبينهما اتفاق وارتباط
يوجب تأثر كل منهما عن صاحبه وانفعاله عنه والمنفعل عن الشيء لابد له
من قصور يفتقر الى ضميمة يكمله ويحصله والواجب تام الوجود فوق التمام
فيتعالى ان يتممه شيء فثبت ان لا مناسب له تعالى مع ان النسبة ابعد
اوصاف الشيء عن ذاته فهو بريء الذات عن الاشياء نعتا وصفة ونسبة
مع انه لا يخلو عنه ذرة من الذرات ولا يعزب عنه شيء في الارض
والسموات **فصل** في ان واجب الوجود تمام الاشياء وكل الموجودات
واليه ترجع الامور كلها هذا من الغوامض الالهية التي يستصعب
ادراكه الا على من آتاه الله من لدنه علما وحكمة لكن البرهان قائم
على ان كل بسيط الحقيقة كل الاشياء الوجودية الا ما يتعلق بالنقائص
والاعدام والواجب تعالى بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه فهو
كل الوجود كما ان كله الوجود اما بيان الكبرى فهو ان الهوية البسيطة
الالهية لو لم يكن كل الاشياء لكانت ذاتها متحصلة القوام من كون شيء

ولا كون شيء آخر فيتركب ذاته ولو بحسب اعتبار العقل وتحليله من
حيثيتين مختلفتين وقد فرض وثبت انه بسيط الحقيقة هذا
خلف فالمفروض انه بسيط اذا كان شيئاً دون شيء آخر كان يكون
الفا دون ب فحيثية كونه الفا ليس بعينها حيثية ب والا لكان مفهوم الف
ومفهوم ليس ب شيئاً واحداً واللازم باطل لاستحالة كون الوجود
والعدم امراً واحداً والملزوم مثله فثبت ان البسيط كل الاشياء
وتفصيله انا اذا قلنا الانسان مثلاً مسلوب عنه الفرسية او انه
لا فرس فحيثية انه ليس بفرس لا يخلو اما ان يكون عين حيثية كونه
انساناً او غيرها فان كان الشق الاول حتى يكون الانسان بما هو انسان
لا فرساً فيلزم كذلك انا متى عقلنا ماهية الانسان عقلنا معنى اللافرس
وليس الامر كذلك اذ ليس كل من يعقل الانسان يعقل انه ليس
بفرس فضلاً ان يكون تعقل الانسان وتعقله ليس بفرس شيئاً
واحداً كيف وهذا السلب ليس سلباً مطلقاً ولا سلباً محضاً بل
سلب نحو من الوجود والوجود بما هو وجود ليس بعدم ولا قوة
ولا امكان لشيء الا ان يكون فيه تركيب فكل موضوع هو مصداق
لايجاب سلب محمول مواطاة او اشتقاقاً فهو مركب فانك اذا احضرت
في ذهنك صورته وصورة ذلك المحمول السلبي مواطاة او اشتقاقاً
وقايست بينهما بان تسلب احدهما عن الآخر او توجب سلبه
عليه فتجد ان ما به يصدق على الموضوع انه كذا غير ما به يصدق
عليه انه ليس هو كذلك سواء كانت المغايرة بحسب الخارج فيلزم
التركيب الخارجي من مادة وصورة او بحسب العقل فيلزم التركيب

العقلي

العقلي من جنس وفصل او ماهية ووجود فانا اذا قلت مثلاً زيد ليس بكاتب
فلا يكون صورة زيد في عقلك هي بعينها صورة ليس بكاتب والا لكان
زيد من حيث هو زيد عدماً محضاً بل لابد ان يكون موضوع مثل
هذه القضية مركباً من صورة زيد وامر آخر به يكون مسلوباً عنه الكتابة
من قوة او استعداد فان الفعل المطلق ليس بعينه عدم شيء آخر الا
ان يكون فيه تركيب من فعل بجهة وقوة بجهة اخرى وهذا التركيب
بالحقيقة منشأه نقص الوجود فان كل ناقص حيثية نقصانه غير حيثية
وجوده وفعليته فكل بسيط الحقيقة يجب ان يكون تمام كل شيء
فواجب الوجود لكونه بسيط الحقيقة فهو تمام كل الاشياء على وجه
اشرف والطف ولا يسلب عنه شيء الا النقائص والامكانات
والاعدام والملكات واذ هو تمام كل شيء وتمام الشيء احق بذلك
الشيء من نفسه فهو احق من كل حقيقة بان يكون هو هي بعينها
من نفس تلك الحقيقة بان تصدق على نفسها فافهم ذلك وكن
من الشاكرين فان قلت اليس للواجب تعالى صفات سلبية ككونه
ليس بجسم ولا بجوهر ولا بعرض ولا بكم ولا بكيف قلنا كل ذلك
يرجع الى سلب الاعدام والنقائص وسلب السلب وجود وسلب
النقص كمال وجود وليعلم ان هذه الماهيات الممكنة ليس شيء
منها وجوداً مطلقاً بل لكل منها وجود مقيد ونعني بالمطلق ما لا
يكون معه قيد عدمي وبالمقيد ما يقابله وتوضيح ذلك انك اذا
حددت نوعاً محصلاً كماهية الانسان مثلاً بانه حيوان ناطق يجب
عليك ان تحضر معانيه وتضبطه وتقصد من قولك الشارح

لمهيته انه لا يزيد عليه شيء ولم يبق شيء من معاني ذاته واجزاء
مهيته الا وقد ذكر في هذا القول الوجيز او غير الوجيز والا لم يكن
هذا المحد حداً تاماً له فنشترط في مهية الانسان وحده ان لا يكون
شيئاً آخر غير ما ذكر من الحيوان والناطق فلو فرض ان في الوجود
نوعاً محصلاً جامعاً بحسب المهية مع هذه المعاني المذكورة في
مهية الانسان معاني اخرى كالفرسية والفلكية وغير ذلك
لم يكن ذلك النوع انساناً بل شيئاً آخر اتم وجوداً منه وانما اردنا
بقولنا نوعاً محصلاً ما تحصل وجوده لا ما تحصل حده ومعناه
فقط فان الانواع الاضافية كالحيوان مثلا او الجسم النامي مثلا
وان كان لكل منها حد تام بحسب المفهوم الا انه ليس بحيث اذا
اضيف الى ذلك معنى آخر كالحي لم يحمل على المجموع اسم ذلك النوع
الاضافي ومعناه ولهذا اذا اضيف الى الجسم النامي الحساس يحمل على
المجموع الذي هو الحيوان الجسم النامي وكذا يحمل على الانسان الحيوان
وهذا بخلاف النبات اذ قد تمت نوعيته الوجودية وتحصلت
كما تمت مهيته الحدية فاذا وجد نوع حيواني لم يحمل عليه النبات
وان حمل عليه الجسم النامي وكذا لم يحمل على النبات انه حجر او معدن وان
حمل انه جسم ذو قوة حافظة للتركيب وكلاهما في الوجود الناقص اذا
تم لا في المعاني المطلقة اذا ضم اليها معنى آخر فالاول غير محمول على شيء
آخر فرض انه اتم وجوداً منه بخلاف الثاني كالجنس المحمول على نوعه
اذا تقرر هذا فنقول ان العرفاء قد اصطلحوا في اطلاق الوجود المطلق
والوجود المقيد على غير ما اشتهر بين اهل النظر فان الوجود المطلق

عند

عند العرفاء عبارة عما لا يكون محصوراً في امر معين محدوداً بحد خاص
والوجود المقيد بخلافه كالانسان والفلك والنفس والعقل وذلك
الوجود المطلق هو كل الاشياء على وجه ابسط وذلك لانه فاعل كل
وجود مقيد وكماله ومبدأ كل فضيلة اولى بتلك الفضيلة
من ذي المبدأ فمبدأ كل الاشياء وفياضها يجب ان يكون هو كل
الاشياء على وجه ارفع واعلى فكما ان في السواد الشديد يوجد جميع
الحدود الضعيفة السوادية التي مراتبها دون مرتبة ذلك الشديد
على وجه ابسط وكذا المقدار العظيم يوجد فيه كل المقادير التي دونه
من حيث حقيقته المقدارية لا من حيث تعيناتها العدمية
من النهايات والاطراف فالخط الواحد الذي هو عشرة اذرع مثلا
يشتمل الذراع من الخط والذراعين منه والتسعة اذرع منه على وجه
الجمعية الاتصالية وان لم يشتمل على اطرافها العدمية التي يكون لها
عند الانفصال عن ذلك الوجود الجمعي وتلك الاطراف العدمية ليست
داخلة في الحقيقة الخطية التي تحمل مطلقاً حتى لو فرض وجود خط غير
متناه لكان اولى بان يكون خطاً من هذه الخطوط المحدودة وانما
هي داخلة في مهية هذه المحدودات الناقصة لا من جهة الخطية
بل من جهة ما لحقها من النقايص والقصورات وكذا الحال
في السواد الشديد واشتماله على السوادات التي هي دونه وفي الحرارة الشديدة
واشتمالها على الحرارات الضعيفة فهكذا حال اصل الوجود وقياس
احاطة الوجود الجمعي الواجبي الذي لا اتم منه بالوجودات المقيدة
المحدودة بحدود يدخل فيها اعدام ونقايص خارجة عن حقيقة

الوجود المطلق داخلة فى الوجود المقيد واليه الاشارة فى الكتاب الالهى ان السماوات والارض كانتا رتقا ففتقناهما والرتق اشارة الى وحدة حقيقة الوجود الواحد البسيط والفتق تفصيلها سماء وارضا وعقلا ونفسا وفلكا وملكا وقوله تعالى وجعلنا من الماء كل شىء حى وهل الماء الحقيقى الا رحمته التى وسعت كل شىء وفيض وجوده المار على كل موجود وكما ان الوجود حقيقة واحدة سارية فى جميع الموجودات على التفاوت والتشكيك بالكمال والنقص فكذا صفاته الحقيقية التى هى العلم والقدرة من الارادة والحيوة سارية فى الكل سريان الوجود على وجه يعلمه الراسخون فجميع الموجودات حتى الجمادات حية عالمة ناطقة بالتسبيح شاهدة بوجود ربها عارفة بخالقها ومبدعها كما مر تحقيقه فى اوايل السفر الاول واليه الاشارة بقوله وان من شىء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم لان هذا الفقه وهو العلم لا يمكن حصوله الا للمجردين من غواشى الجسمية والوضع والمكان

الموقف الثانى فى البحث عن صفاته تعالى على وجه العموم والاطلاق وفيه فصول

فصل فى الاشارة الى اقسام الصفات الصفة اما ايجابية ثبوتية واما سلبية تقديسية وقد عبر الكتاب عن هاتين بقوله تبارك اسم ربك ذى الجلال والاكرام فصفة الجلال ما جلت ذاته عن مشابهة الغير وصفة الاكرام ما تكرمت ذاته بها وتجملت والاولى سلوب عن النقايص والاعدام وجميعها يرجع الى سلب واحد هو سلب الامكان عنه تعالى والثانية تنقسم الى حقيقية كالعلم والحيوة واضافية كالخالقية والرازقية والتقدم والعلية وجميع الحقيقيات ترجع الى وجوب الوجود اعنى الوجود المتاكد وجميع الاضافيات

ترجع

فتوقف

٤٩

ترجع الى اضافة واحدة هى اضافة القيومية هكذا حقق المقام والا الى انثلام الوحدة وتطرق الكثرة الى ذاته الاحدية تعالى الله من ذلك علوا كبيرا

بيان تفصيلى

واجب الوجود وان وصف بالعلم والقدرة والارادة وغيرها كما سنبين لكن ليس وجود هذه الصفات فيه الا وجود ذاته بذاته فهى وان تغايرت مفهوماتها لكنها فى حقيقتها موجودة بوجود واحد كما قال الشيخ فى التعليقات من ان الاول تعالى لا يتكثر لاجل تكثر صفاته لان كل واحدة من صفاته اذا حققت يكون الصفة الاخرى بالقياس اليه فيكون قدرته حيوته وحيوته قدرته وتكونان واحدة فهو حى من حيث هو قادر وقادر من حيث هو حى وكذلك فى ساير صفاته وقال ابو طالب المكى مشيته تعالى قدرته وما تدركه صفة تدركه بجميع الصفات اذ لا اختلاف هناك وبسبب زيادة توضيح هذا المقام بوجه يظهر لك مزلة بعض الاقدام وكما ان صفاته الحقيقية كلها حقيقة واحدة لا تزيد على ذاته تعالى وان تغايرت مفهوماتها والا لكانت الفاظها مترادفة فكذا صفاتها الاضافية وان كانت زائدة على ذاته متغايرة بحسب المفهوم لكن كلها اضافة واحدة متاخرة عن الذات ولاجل توحدانيته كونها زائدة عليه فان الواجب تعالى ليس علوه ومجده بنفس هذه الصفات الاضافية المتاخرة عنه وعن ما اضيف بها اليه وانما علوه ومجده وبهائه بمبادى هذه الصفات التى هى عين ذاته الاحدية اعنى بكون ذاته تعالى فى ذاته بحيث ينشأ منه هذه الصفات وينبعث هذه الاضافات وكما ان ذاته بذاته مع كمال

فردانيته ووحدانيته لتحقق هذه الاسماء من العلم والقدرة والحيوة
من غير ان يتكثر او يتعدد حقيقة او اعتبارا وحيثية لان حيثية
الذات بعينها حيثية هذه الصفات كما قال ابو نصر الفارابي وجود
كله وجوب كله علم كله قدرة كله حيوة كله لا ان شيئا منه علم
وشيئا آخر قدرة ليلزم التركيب في ذاته ولا ان شيئا فيه علم وشيئا
آخر فيه قدرة ليلزم التكثير في صفاته الحقيقية فكذا صفاته الا
الاضافية لا تتكثر معناها ولا يختلف مقتضاها وان كانت زائدة
على ذاته فمبدائيته بعينها رازقيته وبالعكس وهما بعينهما جوده
وكرمه وبالعكس وهكذا في العفو والمغفرة والرضا وغيرها اذ لو
اختلفت جهاتها وتكثرت حيثياتها لأدى تكثرها الى تكثر مباديها
وقد علمت انها عين ذاته نعم قال الشيخ المتأله شهاب الدين المقتول
في بعض كتبه ومما يجب ان تعلمه وتحققه ان لا يجوز ان يلحق الواجب
اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة واحدة
هي المبدائية تصحح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية ونحوهما ولا
سلوب ما فيه كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو
سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية
وغيرهما كما لا يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان الحجرية والمدرية
عنه وان كانت السلوب لا تتكثر على كل حال انتهى كلامه وهو كلام
في غاية الجودة الا ان في قوله وان كانت السلوب لا تتكثر محل بحث
كما مرت الاشارة اليه من ان سلوب الوجوبات بما هي وجوديات
مما يوجب تكثرا في المسلوب عنه والذي من السلوب لا يوجب تكثر

الحيثية

الحيثية في الموصوف به هو سلب السلب كسلب الامكان عن واجب
الوجود ويندرج تحته سلب الجوهرية والعرضية والجسمية والكيفية
والكمية وغيرها واما سلب الوجود الاكمل عن الوجود الانقص كسلب
مرتبة العقل عن النفس مثلا او سلب مرتبة الواجبية عن العقل فهو
لا محالة توجب تكثرا وكذلك سلب المساوي عن المساوي في الدرجة
كسلب الفرسية عن البقرية قال بعض المحققين في شرح قوله كما يدخل
تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية ان غرضه
من ذلك ان السلوب قد يحتاج الى حيثيات ذاتية مختلفة كسلب
الجمادية عن الانسان فانه من حيث كونه ناميا وسلب الشجرية عنه فانه
من حيث كونه حساسا متحركا بالارادة وسلب الفرسية عنه فانه
من حيث كونه ناطقا وتلك حيثيات ذاتية متعددة ولا كذلك
الحال في واجب الوجود فان جميع السلوب مستندة الى ذاته الاحدية
مرة واحدة لان ذاته مقتضية لسلب الامكان المستلزم لسلب
النقايص فافهم انتهى اقول لا يخفى عليك ما فيه بعد الاطلاع على
ما ذكرنا فان حيثية الناطقية في الانسان تكفي لان تكون مصححة
لسلب الجمادية والشجرية والفرسية كما ان العقل الفعال مع بساطته
يسلب عنه جميع الممكنات التي دونه في الرتبة من غير حاجة الى
حيثيات ذاتية مختلفة فيه فعلم ان القاعدة الكلية في تصحيح
سلوب النقايص عن شيء هو كماله الوجودي وفي تصحيح سلوب
الكمالات عن شيء هو نقصاناته وجهاته العدمية فكل ما سلب
عنه شيء وجودي بما هو وجودي فهو لا محالة مركب خارجي او ذهني

كالانسان يسلب عنه الملكية والعقل يسلب عنه الواجبية
فهو لامحة مركب الذات من هاتين الحيثيتين احديهما وجودية
والاخرى عدمية واما الانسان انما سلب عنه الجمادية و
الشجرية وغير ذلك فلا يحتاج في ذلك الى حيثية غير ذاته النفسية
النطقية فعليك بالتثبت في هذا المقام حتى لا تزلك اوهامك عن
سبيله ولا يزعجك عن ما ذكرنا سابقا ان البسيط الذات هو كل

الذات

الموجودات **فصل** في قسمة اخرى للصفات الثبوتية حتى يعلم ان
ايها لايقة للذات الواجبية الصفات اما محسوسة واما معقولة
وكل منهما اما عين الموصوف او غيره فهذه اربعة الاول كالمتصل للجسم
والثاني كالاسود له والثالث كالعالم للعقل والرابع كالعالم للانسان
البشري فنقول صفات الباري ليست من قبيل المحسوسات اذ هو
اجل من ان يناله حس فما اضلت المجسمة والمشبهة ولا من قبيل
الصفات الزائدة لا زمة كانت كما يقوله الاشاعرة او مفارقة
كما يقوله الكرامية تعم عن اوهام الجاهلين المضلين علوا كبيرا
اذ لو كان كذلك لزم ان يكون عاريةً في مرتبة ذاته بذاته عن ما
هو صفة الكمال كالعلم والقدرة والحيوة وغيرها فيكون مكمله
غير ذاته فيكون للغير تأثير في كماله وتمامه او يؤدي الى الدور
المستحيل فيلزم ان يكون ذاته اكمل من ذاته وعلى قاعدة الاشراق
يلزم ان يكون ذاته انور من ذاته اذا تنور بانوار صفاته والكل
مستحيل ولان الفطرة حاكمة بان ذاتا ما يكون كمالها بنفس ذاتها
اشرف من ذات استكملت بامر زايد على ذاته وعلى الجملة ليس

في

في ذاته لكونه مبدأ سلسلة الخيرات الوجودية والافاضات النورية
شيء بالقوة اصلا ولا في ذاته جهة امكانية بل كله وجود بلا عدم و
كمال بلا نقص وفعل بلا قوة ووجوب بلا امكان وخير بلا شر لانه غير متناهي
الشدة الوجودية اي ذاته عن القصور والانفعال فصفاته الجمالية
كلها عين ذاته اي وجودها بعينه وجوب الواجب فهي كلها واجبة الوجود
من غير لزوم تعدد الواجب واليه الاشارة بقول الشيخ ابي نصر الفارابي
يجب ان يكون في الوجود وجود بالذات وفي العلم علم بالذات وفي القدرة
قدرة بالذات وفي الارادة ارادة بالذات حتى يكون هذه الامور
في غيره لا بالذات اقول وكذا في كل صفة كمالية للوجود بما هو موجود

تنوير عرشي نبهنا ارشدك الله الى ان حقائق الاشياء يجوز ان
يكون لها وجود بسيط جمعي وان انه قد يكون لحقيقة واحدة بعضها
جوهر وبعضها عرض ومنها واجب ومنها ممكن وذلك لان هذه الصفات
لان عين وجود عين العلم والقدرة والارادة وغيرها والعلم في
علم العقل بذاته عقل وفي علم النفس بذاتها نفس وقد يكون
عرضا من مقولة الكيف وهو كيفية نفسانية غير القدرة والارادة
التي هما ايضا كيفيتان نفسانيتان متغايرتان ومغايران للعلم فهي
ههنا مختلفة في الوجود لكل منها اثر خاص وهي كلها هناك شيء
واحد وجودا وعينا وكذا فعلا وتأثيرا فان اثر العلم هناك بعينه
اثر القدرة والارادة والحيوة فكما ان المعلول معلومه تعم فكذلك
مقدوره ومراده ومحيى بحيوته ومجعول بجعله بالذات من غير
اختلاف بجهات الا بحسب الاسماء ومفهوماته هكذا يجب ان يحقق

الامر في عينية الصفات الواجب لا كما فهمه المتأخرون الذاهبون
الى اعتبارية الوجود فجعلوا معنى عينية الصفات في الباري تعالى
ان مفهومها مفهوم واحد وانه يترتب على ذاته بذاته ما يترتب
على تلك الصفات في غيره وهذا بناء على غفلتهم عن سر الوجود
ودرجاته المتفاوتة وننبهك ايضا لها لهذا المرام **فصل**
في حال ما ذكره المتأخرون في ان صفاته تعالى يجب ان تكون نفس
ذاته فلو كل ما هو صفة لشئ فيفتقر الى ما يقوم به وكل ما
قيامه بشئ فوجوب وجوده متعلق به وكل ما وجوبه متعلق
بغيره فهو ليس بواجب لذاته فيكون ممكنا في نفسه فالصفات
كلها سواء كانت للواجب او للممكن ممكنة في انفسها وكيف يكون
الصفة وصاحبها واجبي الوجود وقد بين نفي تعدد الواجب في
الوجود واما انه هل يجوز عليه تعالى صفة ممكنة فنقول يمتنع
عليه الصفة المتقررة في ذاته لانه لو تقررت في ذاته صفة
ممكنة ففاعلها ومرجحها لا بد ان يكون ذاته اذ لا واجب سواه
ولا ينفعل بغيره عن مجعولاته وهو بين وحينئذ يلزم ان يكون الذات
الاحدية فاعلة ومنفعلة وهو محال لان كل ذات فعلت وقبلت
فيكون فعلها بجهة وقبولها باخرى لوجوه الاول ان الفعل للفاعل
قد يكون في غيره والقبول للقابل لا يكون في غيره فجهة الفعل غير
جهة القبول وقد ثبت بساطته تعالى الثاني انهما لو كانتا جهة
واحدة لكان كل ما فعل بنفسه قبل وكل ما قبل بنفسه
فعل والوجود يكذبه الثالث ان الفاعل هو الذي يقتضي وجود

المعلول

المعلول ويجعله واجب الحصول ويوجبه وان توقف وجوب المعلول على
غيره من بواقي العلل والقابل لا يقتضي المعلول ولا يجعله واجب
الحصول وليس له الا الصحة والتهيؤ والاستحقاق لوجوب القبول
فنسبة الفاعل الى مفعوله بالوجوب ونسبة القابل الى مقبوله
بالامكان والوجوب مبطل للامكان ولا يبطل الشئ لذاته ما اقتضاه لذاته
فهما جهتان مختلفتان فثبت ان الواجب تعالى لو اتصف بصفة متقررة
في ذاته لزم اختلاف جهتين في ذاته وهاتان الجهتان اما ان يكونا لازمتين
له او مقومتين له او الواحدة منهما مقومة والاخرى لازمة
وعلى التقادير يلزم تركب الذات في الواحد الحقيقي اما على الشقين
الاخيرين فظاهر واما على الشق الاول فنعيد الكلام الى الصدور بان
نقول انهما لا يصدران الا بجهتين مقومتين لذاته تعالى عنه علوا
كبيرا هذا ما ذكروه في عينية صفاته تعالى الحقيقية وفيه بحث
من وجوه الاول انا نقول انهما ههنا اشتباها من باب اخذ القبول
بمعنى الانفعال الاستعدادي مكان القبول بمعنى الاتصاف
والبرهان لا يساعد الا على نفي الاول دون الثاني فللقائل ان يقول
صفاته تعالى لوازم ذاته ولوازم الذات لا يستدعي جعلا مستقلا
بل جعلها تابع لجعل الذات وجودا وعدما فان كانت الذات مجعولة
كانت لوازمها مجعولة بذلك الجعل وان كانت الذات غير مجعولة كانت
لوازمها غير مجعولة بالاجعل الثابت للذات ولا يبعد ان يكون
هذا قول من ذهب من المتكلمين الى ان صفاته تعالى واجبة الوجوب
لوجوب الذات والثاني ان الدليل منقوض بالصفات الاضافية

له تعالى كالمبدائية والسببية وغيرهما لجريان الدليل بجميع مقدماته
فيها فيلزم اما عدم اتصافه تعالى بتلك الصفات او عدم كونها زائدة
على الذات وكلا القولين باطل ويرد على الوجه الاخير من الوجوه
الثلاثة مفاسد احدها انتقاضه ببعض الصفات الحقيقية
له تعالى حيث يلزم على ما ذكر اختلاف جهتها فان علمه تعالى بعينه
قدرة باعتبار وارادة باعتبار والقدرة بحسبهما امكان صدور
الفعل والارادة تقتضي وجوبه فعلمه تعالى من حيث انه
قدرة يصح منه الصدور واللاصدور ومن حيث انه ارادة
يجب عنه الصدور فلو كان جهة هذا الامكان غير جهة الوجوب
يلزم ان يكون ذاته تعالى ذا حيثيات مختلفة مع ان حيثية ذاته
بعينها حيثية جميع صفاته الحقيقية وكذا حيثية كل صفة
كمالية له تعالى هي بعينها حيثية ساير صفاته الكمالية وسيأتي
تحقيق هذا المقام وثانيها المنع بانا لا نم ان نسبة القابل الى
المقبول بالامكان الخاص المنافي للوجوب لم لا يجوز ان يكون بالا
بالامكان العام وهو غير مناف للوجوب وربما يجاب عنه بانا نعلم
بديهة ان القابل بما هو قابل يجوز كونه متصفا بالمقبول ويجوز
ان لا يكون متصفا به فالاتصاف بالفعل ليس من حيثية
القابلية بل من حيثية اخرى ولك ان تدفعه بمنع الكلية
فان ما ذكره غير جار في اتصاف الماهيات بلوازمها اذ لا يمكن ان
يقال ان الاربعة يجوز ان يكون زوجا ويجوز ان لا يكون [illegible]
بل هي واجبة الزوجية وثالثها ان التنافي بين الوجوب واللا

فيما نحن

فيما نحن فيه ممنوع اذ الايجاب ايجاب وجود المعلول في حد نفسه والقبول
امكان حصول المقبول في القابل فالامكان امكان وجوده لغيره والوجوب
وجوده لنفسه فلا تنافي بينهما وايضا الفاعل يوجب وجود المعلول
والقابل لا يسلب هذا الوجوب والايجاب بل هو يصحح وجود المعلول
بالحصول فيه فالتنافي بينهما غير مسلم وقد يجاب عن الاول بان المعلول
في نفسه كما انه لامكانه محتاج الى علة وموجب فكذلك وجوده
في غيره ايضا لامكانه محتاج الى العلة والموجب ولا شك ان القابل من
حيث هو قابل لا يوجب وجود المقبول فموجب وجوده في القابل غيره
هو الفاعل فكما ان الفاعل يوجب وجود الشيء في نفسه فكذلك يوجب وجوده
في غيره وايضا نحو وجود الشيء الواحد لا يختلف فالذي نحو وجوده
انه صفة لغيره فوجوده في نفسه عبارة عن وجوده لغيره الا ترى
ان وجود الاعراض في انفسها هي وجودها لموضوعاتها بلا اختلاف
جهتين فوجود المقبول في نفسه هو بعينه وجوده للقابل وعن الثاني
بان التنافي بين الايجاب واللاايجاب والضرورة واللاضرورة في ذات
واحدة من جهة واحدة بين لا يخفى على المتامل فمنعه مستندا بان
الفاعل يوجب المعلول والقابل لا يسلب هذا الوجوب مكابرة
لان القابل وان لم يسلب الايجاب الناشي من الفاعل لكنه متصف
بسلب الايجاب الناشي عن ذاته فلا يمكن ان يكون شيء واحد
قابلا وفاعلا من جهة واحدة ولا يذهب عليك ان هذا بحث على
السند الاخص بل هو بيان للمقدمة الممنوعة على وجه يندفع عنها
السند اقول لا يخفى عليك ان هذا الكلام وان دفع هذا الاعتراض

عن الدليل المذكور لكن لا يجدي نفعاً لاصل المقصود من عينية
الصفات له نعم لان الدليل المذكور وان اثبت تعدد جهتي الفعل
والقبول بمعنى الامكان والقوة الاستعدادية واما جهتا
الفعل والقبول بمعنى مطلق الموصوفية بامر زايد على ذات
الموصوف فلم يقم دليل على اختلافهما على وجه يوجب الكثرة
ولاجل هذا قال الشيخ ابو علي في التعليقات ان كانت الصفات
عارضة لذاته نعم موجود تلك الصفات اما عن سبب من خارج
يكون واجب الوجود قابلاً له ولا يصح ان يكون واجب الوجود قابلاً
لشيء فان القبول لما فيه معنى ما بالقوة واما ان يكون تلك العوارض
توجد فيه عن ذاته فيكون اذن قابلاً كما هو فاعل اللهم الا ان يكو
الصفات والعوارض لوازم ذاته فانه ح لا يكون ذاته موضوعة
لتلك الصفات لانها موجودة فيه بل لانها موجودة عنه لانها
عنه وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض
يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض
من لوازمه وانما اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه
ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه وهو ان لا
كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل بل من حيث هو قابل فاعل
وهكذا هذا الحكم مطرد في جميع البسايط فان حقايقها هي انها
يلزم عنها اللوازم وفي ذواتها تلك اللوازم على انها من حيث هي
قابلة فاعلة فان البسيط عنه وفيه شيء واحد انتهى كلامه
ملخصاً فقد علم ان حيثية القبول والفعل ليست مما يوجب

اثنينية في الذات ولا في الجهات الثابتة للذات الا اذا كان القبول
بمعنى الانفعال والتأثر وليس من شرط قيام شيء بشيء تأثره عنه
بل قد يكون قيام بلا تأثر كلوازم البسايط فان قيل الامر وجود اللازم
للهيئة البسيطة بل الهيئات التي هي علل لوازمها انما المركبات فيمكن
ان تكون فاعليتها بجهة اخرى فلا يلزم ان يكون هناك شيء واحد
قابلاً وفاعلاً بجهة واحدة قلنا اولاً ان في كل مركب يتحقق امر بسيط
ولكل واحد من البسايط شيء من اللوازم ولا اقل من كونه واحداً او
ممكناً عاماً او مفهوماً وثانياً ان الحقيقة المركبة ايضاً لها وحدة
مخصوصة حتى العشرة في عشريتها والخمسة في خمسيتها او
لها لازم واللازم الذي يلزمها من هذه الحيثية ليس علة لزومه
احد اجزاء ذلك المجتمع والا لكان حاصلاً قبل ذلك الاجتماع وليس
القابل له ايضاً احد اجزائه فان السطح وحده في المثلث مثلاً لا
يمكن ان يكون موصوفاً بتساوي الزوايا القايمتين ولا الاضلاع
الثلاثة فقط بل القابل هو المجموع من حيث ذلك المجموع وكذا
الموجب المقتضي فكان الشيء الواحد باعتبار واحد قابلاً وفاعلاً
ولذلك ترى الشيخ واترابه تبعاً للمعلم الاول والمشائين لم
يبالوا في اثبات الصور العلمية الزايدة على ذاته تعالى لذاته
ولم يحذروا عن لزوم كونه تعالى فاعلاً وقابلاً بهذا المعنى كما سيجيء
ذكره وتحقيق الامر في ذلك ذكر وتحصيل قال بعض اعلام المتأ
في هذا المقام ايجاب الفاعل للمفعول مقدم على قبوله فلو كا
الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه بوجه من الوجوه فاعلاً

لشيء وقابلا له لكان قبل الفعل والقبول جهتان جهة بها يوجبه ويقتضيه
وجهة أخرى بها يستحقه ويمكن حصوله فيه أقول العمدة
هنا إثبات تكثر الجهة لأجل الاتصاف سواء كان قبل الفعل والقبول
او حين الفعل والقبول فإن كان الكلام في تعدد جهة يحصل منها
الإيجاب وجهة يحصل منها الاستحقاق ووحدتهما كالكلام في تعدد
جهتي الفعل والقبول ووحدتهما بلا تفاوت فلو تم لتم الدليل وإلا فلا
وقد استدل لإثبات هذه الدعوى بوجوه عديدة أخرى يجري
مجرى ما ذكرناه فلهذا طويناها وتركنا نقلها لأن شيئا منها لا يسمن
ولا يغني فصل في تحقيق القول بعينية الصفات الكمالية
للذات الأحدية فأقول الوجه عندي أن يستدل على هذا
المطلب العظيم بوجوه أخرى سديدة الأول أن هذه الصفات
الكمالية كالعلم والقدرة وغيرها لو كانت زائدة على وجود ذاته
تعالى لم يكن ذاته تعالى في مرتبة وجود ذاته مصداقا لصدق هذه
الصفات الكمالية فيكون ذاته بنفس ذاته عارية عن معاني
هذه النعوت فلم يكن في حد ذاته بذاته عالما بالأشياء قديرا
على ما يشاء والتالي باطل لأن ذاته مبدأ كل الخيرات والكمالات ثم
يكون ناقصا بذاته مستكملا بغيره فيكون للغير فيه تأثير فيكون
منفعلا عن غيره وأنه فاعل لما سواه فيلزم تعدد جهتي الفعل
والانفعال وهو محال فكذا المقدم وأما لوازم الماهيات فهي ليست
أمورا كمالية حتى يلزم من لزومها للماهية أن تستفيد الماهية
منها كمالا فيلزم الإفادة والاستفادة الموجب لتكثر الجهتين

فالذات

في الذات الواحدة بل هي أمور اعتبارية من توابع الماهية الثاني أن تلك
الصفات لو كانت زائدة على ذاته يلزم أن يستدعي نقيضها من
ذاته على ذاته لجهة أشرف مما عليه واجب الوجود فيكون ذاته أشرف
من ذاته إذ لو كفت جهة ذاته في أن يكون موجبا لإفاضة العلم مثلا
لكان ذاته بذاته عالما ليفيض من عليه علم آخر وكذا الأصل الوجود وكذا
في سائر الصفات الكمالية للوجود والتالي محال لأن جهة النقص والخسة
تخالف جهة الكمال والشرف فكذا المقدم ولا مجال لتوهم نقيضها من غيره
عليه تعالى وإلا يلزم أن يكون معلوله أشرف منه وهذا أشد استحالة
من الأول الثالث ما أشرنا إليه سابقا من أن بديهة العقل
حاكمة بأن ذاتا ما أيا ما كان لها من الكمال ما هو بحسب نفس ذاتها
فهي أفضل وأكمل من ذات لها كمال زائد على ذاتها لأن تجملها الأولى
بذاتها وتجمل الثانية بصفاتها وما يتجمل بذاته أشرف مما يتجمل بغير
ذاته وإن كان ذلك الغير صفاته وواجب الوجود يجب أن يكون
في أعلى ما يتصور من البهاء والشرف والجمال لأن ذاته مبدأ سلسلة
الموجودات وواهب كل الخيرات والكمالات والواهب المفيض لا محالة أكرم
وأمجد من الموهوب المفاض عليه فلو لم يكن كماله تعالى ومجده وبهاؤه
بنفس حقيقته المقدسة بل مع اللواحق لكان المجموع من الذات واللواحق
أشرف من الذات المجردة والمجموع معلول فيلزم أن يكون المعلول أشرف
وأكمل من علته وهو محال بين الاستحالة فإذن كل واحد من الوجود
وكمالات الموجود بما هو موجود يجب أن ينتهي إلى ما هو وجود قائم
بذاته وقدرة قائمة بذاتها وإرادة قائمة بذاتها وحيوة قائمة بذاتها

وهكذا في جميع صفاته الكمالية يجب ان يكون جميعها واجبة
الوجود وان يكون جميعها امراً واحداً لاستحالة تعدد الواجب كما
بين سابقاً وقد وقع في كلام مولانا وامامنا مولى العارفين وامام
الموحدين ما يدل على نفي زيادة الصفات بشرح بالجمع بالمع وجه
واكده حيث قال في خطبته المشهورة اول الدين معرفته وكمال المعرفة
التصديق به وكمال التصديق به توحيده وكمال توحيده الاخلاص
له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها
غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة فمن وصفه
سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه فقد جهله
ومن اشار اليه فقد حده ومن حده فقد عده ومن قال فيم فقد
ضمنه ومن قال علام فقد اخلى منه انتهى كلامه المقدس على
نبينا وعليه وآله السلام والاكرام وهذا الكلام الشريف مع
وجازته متضمن لاكثر المسائل الالهية ببراهينها ولكثير اليقينية
من بيان اسرارها وانموذج من كنوز انواره شرح قوله عليه السلام اول
الدين معرفته اشارة الى ان معرفة الله تعالى ولو بوجه ابتداء الايمان
واليقين فان ما لم يتصور شيء لا يمكن التصديق بوجوده ولهذا
قيل مطلب ما الشارحة مقدم على مطلب هل البسيطة كتقدم البسيط
على المركب قوله عليه السلام وكمال المعرفة التصديق به وذلك لان
من عرف معنى واجب الوجود انه الوجود المتأكد الذي لا اتم منه
الذي يفتقر اليه الممكنات والوجودات الناقصة الذوات
المصحوبة للنقائص والاعدام والقصورات فقد عرف ان لا بد

ان يكون في الوجود موجود واجب الوجود والا لم يوجد موجود في
العالم اصلاً واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم فحقيقة الوجود
اذا عرفت على وجه الكمال وهو ان يكون معلوماً بالعلم الحضوري
الشهودي انه قد ثبت فيما سبق ان الصورة العلمية في الوجود
لا بد ان تكون نفس حقيقته المعلومة بخلاف ساير الماهيات
فانها قد يكون العلم بها غير وجودها العيني فلا يمكن ان يعرف حقيقة
كل وجود الا بعينه الخارجي اذ ليس للوجود وجود ذهني كالماهيات
الكلية فكل من عرف حقيقة الوجود لاي موجود كان على وجه
الكمال فلا بد ان يعرف كنه ذاته وكنه مقوماته ان كان له مقوما
كالوجودات المجعولة وعلى اي تقدير لا بد ان يعرف ان حقيقة الوجود
ومبدأه وكماله موجودة لان ما هو في الذهن هو نفس الوجود وكونه
بلا تغاير بينهما فمن عرف الوجود اي وجود كان بحقيقته عرف
انه موجود لان هوية الوجود بذاته كما اشرنا اليه فثبت ان
كمال معرفة الوجود المتأكد الواجبي عين التصديق به قوله عليه السلام
وكمال التصديق به توحيده اشارة الى البرهان على نفي تعدد الواجب
من جهة النظر في نفس حقيقة الواجب الذي هو الوجود الصرف الذي لا
يشوبه عموم ولا تخصص فان من تأمل ان الواجب نفس حقيقة
الوجود وكل موجود غيره مشوب بغير حقيقة الوجود من تحديد
او تخصيص او تعميم او نقص او فتور او قوة او قصور يعلم انه
لا تعدد فيه لو فرض تعدد افراد الواجب يلزم ان يكون الحقيقة
الواحدة حقيقتين وهذا من المستحيلات التي لا يمكن تصوره

فضلاً عن تجويز وتوهم كماه تحقيقه فثبت ان معرفة ذاته تعم
التى عين التصديق بوجوده شاهدة على فردانيته ووحدانيته
كما قال تعم شهد الله انه لا اله الا هو فذاته شاهدة على وحدانيته
واما وجه عطف قوله والملائكة واولوا العلم على كلمة هو الدال
على شهادتهم ايضا على الوحدانية فبيانه كما مرت الاشارة
اليه من ان وجود كل موجود سواه متقوم بوجوده تعم بحيث لا يمكن
معرفة شئ من هذه الوجودات بكمالها الا بحضور هويته
وشهوده وهو مستلزم لحضور ما يتقوم به اعنى الوجود الحق
بقدر ما يمكن حضور المفيض للمفاض عليه وقد علمت
ان حقيقة الحق شاهدة على توحيده فكذلك وجود غيره
وانما عبر عنه بالملائكة واولوا العلم لان جميع ما سواه من الموجودات
من اولى العلم لما وقعت اليه الاشارة من ان الوجود على تفاوت
درجاته عين العلم والقدرة والارادة وساير الصفات الوجودية
لكن الوجود فى بعض الاشياء فى غاية الضعف فلا يظهر منه
هذه الصفات لغاية قصورها ومخالطتها بالاعدام والظلمات
والى ذلك اشار تعم بقوله وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا
تفقهون تسبيحهم قوله عليه السلام وكمال توحيده الاخلاص
له يعنى عن الزوايد وعن الثوانى اذ لو كان فى الوجود غيره سواه
كان صفة او شيئا اخر لم يكن بسيطا حقيقيا لما مر سابقا ان
بسيط الحقيقة لا يسلب عن ذاته ما هو كمال وجودى الا
النقايص والاعدام انجهة سلب الوجود غير جهة ثبوت الوجود

فلو

فلو سلبت عن ذاته حقيقة وجودية يلزم التركيب فى ذاته مع
انه بسيط الذات هذا خلف وقوله عليه السلام وكمال الاخلاص له
نفى الصفات عنه اراد به نفى الصفات التى وجودها غير وجود
الذات والا فذاته بذاته مصداق لجميع النعوت الكمالية والاوصاف
الالهية من دون قيام امر زايد بذاته تعم فرض انه
صفة كمالية له فعلمه وقدرته وارادته وحيوته وسمعه
وبصره كلها موجودة بوجود ذاته الاحدية مع ان مفهوماتها
متغايرة ومعانيها متخالفة فان كمال الحقيقة الوجودية
فى جامعيتها للمعانى الكثيرة الكمالية مع وحدة الوجود وقوله
عليه السلام لشهادة كل صفة بانها غير الموصوف وشهادة
كل موصوف بانه غير الصفة اشارة الى برهان نفى الصفات
العارضة سواء فرضت قديمة كما يقوله الاشاعرة او حادثة
فان الصفة اذا كانت عارضة كانت مغايرة للموصوف بها
وكل متغايرين فى الوجود فكل منهما متميز عن صاحبه بشئ
ومشارك له بشئ اخر وذلك لاشتراكهما ومحال ان يكون جهة
الامتياز عين جهة الاشتراك والا كان الواحد بما هو واحد
كثيرا بل الوحدة بعينها الكثرة هذا محال فاذن لا بد ان يكون
كل منهما مركبا من جزئين جزء به الاشتراك وجزء به الامتياز
فيلزم التركيب فى ذات الواجب تعم وقد ثبت انه بسيط
الحقيقة هذا خلف واليه الاشارة بقوله عليه السلام
فمن وصفه فقد قرنه الى قوله فقد جهله اى من وصفه تعم

بصفة زائدة فقد قرنه بغيره في الوجود واذا قرنه بغيره فقد
جعل له ثانيا في الوجود وكلما فرضه ثاني اثنين فقد جعله
مركبا ذا جزئين باحدهما يشاركه في الوجود وبالآخر يباينه
فكلامه عم اذ هو منبع المكاشفة ومصدر انوار المعرفة ناص
على غاية تنزيهه تعالى عن شوب الامكان والتركيب ويلزم من هذا
التنزيه والتقديس ان لا موجود بالحقيقة سواه وهذا المعنى
من لوامع نوره وعكوس اضوائه وقد مرت الاشارة الى ان غاية
التوحيد توجب ان يكون الواحد الحقيقي كل الاشياء فهو الكل
في وحدة ولهذا اعقب صلى الله عليه وآله هذا الكلام الذي في
نفي الصفات بقوله عليه السلام ومن اشار اليه فقد حده الى آخره اي من
اشارة كانت حسية او عقلية بان قال هيهنا او هناك او كذا
او كذلك فقد جعله محدودا بحد خاص ومن حده بحد معين
فقد عده اي جعله واحدا بالعدد لا بالحقيقة وقد ثبت
ان وحدته الحقة ليست مبدأ الاعداد واحد الآحاد والا
وهو محال فعلى هذا يجب ان لا يكون محصورا في شيء ولا يخلو عنه
شيء فلا يكون في ارض ولا سماء كما ورد في الحديث لو دليتم بحبل
على الارض السفلى لهبط على الله ولهذا قال عليه السلام ومن قال
فيم فقد ضمنه ومن قال علام فقد اخلى منه تصديقا لقوله تعالى
هو معكم اينما كنتم وقوله ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة
الا هو سادسهم وقوله ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقوله في
الحديث القدسي كنت سمعه وبصره ويده ورجله وقول النبي صلى الله

فوق

48

فوق كل شيء وتحت كل شيء قد ملأ كل شيء عظمته فلم يخل منه ارض
ولا سماء ولا بر ولا بحر ولا هواء وقد روي انه قال موسى ع أقريب
انت فاناجيك ام بعيد فاناديك فاني احس حسن صوتك ولا اراك
فاين انت فقال الله انا خلفك وامامك وعن يمينك وشمالك انا جليس
عند من يذكرني وانا معه اذا دعاني وامثال هذا في الآيات والاخبار
كثيرة لا تحصى تتمة تبصرة ومما يجب التنبيه عليه انه ليس معنى
نفي الصفات عنه تعالى انها غير متحققة في حقه تعالى ليلزم التعطيل
كيف وهو منعوت بجميع النعوت الالهية والاسماء الحسنى في مرتبة
وجوبه الواجبي وجل جنابه الحق عن فقد وعدم لصفة كمالية بل المراد
ان صفاته ونعوته كلها موجودة بوجود واحد هو وجود الذات كما
ان ذاتيات الماهية لنا موجودة بوجود واحد شخصي لكن الواجب لا ماهية
له اذ لا جهة امكانية فيه فالعالم الربوبي عظيم جدا وهو الكل في
وحدة فتلك الصفات الالهية كثيرة بالمعنى والمفهوم واحدة بالهوية
والوجود بل للحق سبحانه بحسب كل نوع من انواع الممكنات صفة الهية
هي رب ذلك النوع ومبدأه ومعاده وله بحسب كل يوم هو في شأن
شئون ذاتية وتجليات في مقامات الهية ومراتب صمدية وله
بحسب تلك الشئون صفات واسماء كما يكاشف لنا العرفاء الكاملون
ولهذا لو الكثرة [?] وقعت في الوجود وبرزخ بين الحضرة الاحدية
الذاتية وبين كثرة الممكنات والمظاهر الخلقية للصفات هي كثرة الا
وصاف والاسماء الالهية وهي غير مجعولة بل متحققة بنفس تحقق
الذات الواجبة اللامجعولة لا كما يقوله المعتزلة من انها ثابتة

عن الوجود اذ قد علمت ان القول بشيئية المعدومات باطل جدا
بل كما وقع التنبيه عليه من انها معان متكثرة معقولة في غيب الوجود
الحق نعم متحدة في الوجود واجبة غير مجعولة ومع ذلك يصدق
عليها انها بحسب اعيانها ما شمت رائحة الوجود لما ثبت وتبين
ان الموجود بالذات هو الوجود فهي ليست بما هي هي موجودة ولا معدومة
وهذا من العجائب التي يحتاج نيلها الى تلطف شديد للسريرة
تنبيه آخر   قد مر ان كل كمال يلحق الاشياء بواسطة الوجود
فهو للمبدأ الوجود بذاته ولغيره بسببه فهو تعالى الحي القيوم
العليم القدير المريد بذاته لا بالصفات الزائدة والا يلزم الاحتياج
في الصفة هذه الكمالات على شيء الحيوة وقدرة وعلم وارادة اخرى
اذ لا يمكن افاضتها الا من الموصوف بها واذا علمت معناها
قيل ان صفاته تعالى عين ذاته ولاح لك ان معناه ليس كما يسبق الى
الاوهام ان هذه الحيوة والعلم والقدرة الفائضة على الاشياء
عين ذاته ولا ايضا ما توهمه كثير من المنتسبين الى العلم ان هذه
المعاني الكلية متحدة مع الذات في المعنى والمفهوم كما هو مناط
الحمل الذاتي كيف وذاته تعالى مجهولة الكنه لغيره وهذه الصفات
معلومات متغايرة المعنى بل هذا الوجود بما هو وجود مع قطع النظر عن
التعينات والمفهومات كلها فلم يثبت فيه صفة ولا موصوف ولا
اسم ولا مسمى ولا ماهية ولا مفهوم الا الذات فقط ولكن كونها
عين الذات عبارة عن كونها بحيث يصدق عليها لذاتها هذه
المعاني المتكثرة من دون قيام صفة به وفي هذا الاعتبار

يتحقق

يتحقق صفة وموصوف وعلم وعالم وقدرة وقادر وكذا وجود وموجود
ويقال لهذه الاعتبار مرتبة الالهية كما يقال للاعتبار الاول مرتبة
الاحدية والهوية الغيبية فيتحد العلم والقدرة والارادة وغيرها
من الصفات في هذه المرتبة كاتحاد الصفة والموصوف فيها ايضا و
حكم بالمغايرة بينهما مع كونها واحدة في نفس الامر كحكم العقل بالمغايرة
بين الجنس والفصل في العقل البسيط مع اتحادهما في نفس الامر
وليس في الوجود الا الذات الاحدية كما انهما في الخارج شيء واحد
هو العقل وفي الاعتبار الاخر تميز كل منهما عن صاحبه فتتكثر الصفات
والاسماء ولوازمها غاية التكثر فاتقن ذلك لئلا يقع في التعطيل ولا
في التشبيه   فصل   في ايضاح القول بان صفات الله تعالى
الحقيقية كلها ذات واحدة لكنها مفهومات كثيرة واعلم ان كثيرا من
العقلاء المدققين ظنوا ان معنى كون صفاته تعالى عين ذاته هو ان معانيها
ومفهوماتها ليست متغايرة بل كلها ترجع الى معنى واحد وهذا ظن
فاسد ووهم كاسد والا لكانت الفاظ العلم والقدرة والارادة
والحيوة وغيرها في حقه تعالى الفاظا مترادفة يفهم من كل منها ما يفهم من
الاخر فلا فائدة في اطلاق شيء منها بعد اطلاق احدها وهذا ظاهر الفساد
مؤد الى التعطيل والالحاد بل الحق في معنى كون صفاته عين ذاته ان
هذه المعاني المتكثرة الكمالية كلها موجودة بوجود الذات الاحدية بمعنى
انه ليس في الوجود ذاته تعالى متميزا عن صفته بحيث يكون كل منهما متخصصا
على حدة ولا صفة منه متميزة عن صفة اخرى له بالحيثية المذكورة
بل هو قادر بنفس ذاته وعالم بعين ذاته اي بعلم هو نفس ذاته المنكشفة

عنده بذاتها وهو مريد بارادة هي نفس ذاته بل نفس علمه المتعلق بنظام الوجود
وسلسلة الاكوان من حيث لها ينبغي ان توجد على ما سيجيء ذكره
وينبعث من كل من هذه الصفات صفات اخر مثل كونه حكيما
غفورا خالقا بارئا رازقا فاتحا رحيما مبدئا معيدا مصورا منشئا محييا
مميتا الى غير ذلك فانها من فروع كونه قادرا على جميع المقدورات
بحيث لا يدخل ذرة من ذرات الممكنات والمعاني في الوجود باية
حيثية كانت من الحيثيات الا بقدرته وافاضته بوسط او
بغير وسط ومثل كونه سميعا وبصيرا ومدركا وخبيرا وغير ذلك
مما يتفرع ويتشعب من كونه عليما وهكذا قياس ساير الاسماء و
الصفات الغير المتناهية الحاصلة من تراكيب هذه الاسماء
والصفات كتركيب الانواع والاصناف والاشخاص من معان ذاتية
كالاجناس والفصول الداخلية وعرضية كاللوازم والاعراض
العامة والخاصة الخارجية فان من الاسماء والصفات ما هي جنسية
ومنها ما هي فصلية ونوعية ومنها ما هي شخصية كالقايمية
زيد والعالمية لعمرو وكل من هذه الاسماء والصفات تستدعي
مظاهر ومجالي مناسبة اياها بها يظهر اثر ذلك الاسم والصفة
فيه فكل صفة من صفات الله العظمى واسم من اسمائه العليا يقتضي
ايجاد مخلوق من المخلوقات يدل ذلك المخلوق على ذلك الاسم كما يدل
الاشباح على الارواح والاظلال على الاشخاص والظاهر على الباطن
والمرايا على الحقايق فالعالم الربوبي من جهة كثرة المعاني الاسمائية
والصفات عالم عظيم جدا مع ان كل ما فيه موجود بوجود واحد بسيط

من

من كل وجه وهذا من العجايب التي يختص بدركها الراسخون في العلم
فلذلك اوجد الباري جل ذكره ما سواه ليكون مظاهر لاسمائه الحسنى
ومجالي لصفاته العلى فلما كان قهارا اوجد المظاهر القهرية التي يترتب
عليها اثر القهر من الجحيم ودركاتها وعقاربها وحياتها وعقوباتها و
اصحاب سلاسلها واغلالها من الشياطين والكفار وساير الاشرار
ولما كان رحيما غفورا اوجد مجالي الرحمة والغفران كالعرش وما حواه
من ملائكة الرحمة والجنة واصحابها من المقربين والسعداء والاحيا
وهكذا القياس في ساير الاسماء ومظاهرها ومشاهدها والصفات
ومجاليها ومحاكيها واعتبر من احوال نفسك الناطقة المخلوقة
على صورة الرحمن وهي حجة الله على الخلق فاعرف ان كل ما يصدر عنك
من الاقوال والافعال والحركات والسكنات والافكار والتخيلات
هي مظاهر ما لكن في ذلك من الصفات والاسماء فانك اذا احببت
احدا او والبيت ودعتك تلك المحبة الى ان يظهر منك ما يدل على محبتك
اياه من المدح والتعظيم والتبسط والتكريم والدعاء له واظهار
الفرح والنشاط والتبسم والمطايبة ولو لم يكن احببت لما ظهر منك
شيء من هذه الامور فهذه الاثار والنتايج مظاهر لصفة
المحبة التي فيك واذا عاديت احدا ظهر منك من الاقوال و
الحركات والاثار ما يدل على معاداتك اياه كالشتم والضرب والذم
واظهار الوحشة والكراهة عنه وتمني زواله وتشهي نكاله
هذه الاثار مظاهر لصفة العداوة فيك وقس على ذلك نظاير
هذه الاسماء والصفات وان كانت متحدة مع ذاته تعم بحسب الوجود

والهوية فهي متغايرة بحسب المعنى والمفهوم ومن ههنا يثبت ويتحقق
بطلان ما ذهب اليه اكثر المتأخرين من اعتبارية الوجود وكونه امرا
انتزاعيا لا هوية له في الخارج ولا حقيقة له كسائر المفهومات
المصدرية كالامكان والشيئية والكلية والجزئية ولا يكون
متكثرا الا بتكثر ما نسب اليها من المعاني والمهيات فيلزم عليهم كون
صفاته تعالى موجودات متعددة متكثرة حسب تكثر معانيها
وهذا فاسد قبيح جدا ولاجل هذا الالزام ذهبوا الى ان معنى
قدرها ومعناها امر واحد وكلها ترجع الى مفهوم واحد وكادوا
ان يقولوا بان الفاظها مترادفة في حقه وقد علمت فساده
بل التحقيق كما مر مرارا ان الوجود هو الاصل في الموجودية وهو
مما يتفاوت كمالا ونقصا وشدة وضعفا وكلما كان الوجود اكمل
واقوى كان مصداقا لمعان ونعوت كمالية اكثر ومبدءا للآثار
وافاعيل اكثر بل كلما كان اكمل واشرف كان مع الكثرة صفاته
ونعوته اشد بساطة وفردانية وكلما صار انقص واضعف
كان اقل نعوتا واوصافا وكان اقرب الى قبول التكثر والتضاد
حتى انه يصير تغاير المعاني المتكثرة التي تكون في الوجود القوي
الشديد موجبا لتضاد تلك المعاني في حق هذا الوجود الضعيف
فتغاير الاسماء المتقابلة له تعالى كالهادي والمضل والمحيي
والمميت والقابض والباسط والاول والآخر والغفار والقهار
سبب لتضاد الموجودات وتعاند المكونات التي هي آثارها
ومظاهرها كالهداية والضلالة بل كالملك والشيطان والحيوة

والموت

قال المدقق المحقق [illegible] المعرفة بالعنوانات الكلية [illegible] والحكم بالذات كمفهوم الوجود المطلق والعالم المطلق والقادر المطلق وغيرها من المفهومات [illegible] تعالى [illegible] بالذات [illegible] في الوجود [illegible] وجوب [illegible] وعلم الذات وقدرة الذات وارادة الذات [illegible] العنوانات [illegible] الكنه

والموت بل كالارواح والابدان

الموقف الثالث في علمه تعالى وفيه فصول

فصل في ذكر اصول ومقدمات ينتفع بها في هذا المطلب

الاول انه قد ثبت ان للاشياء وجودا في الخارج ووجودا في القوة المدركة
ومرادنا من الخارج ههنا عالم الاجسام المادية ذوات الجهات
الوضعية والحكماء لما حاولوا اثبات ان للاشياء الخارجية نحوا آخر
من الوجود مما يقال له الوجود الذهني قالوا بعد ما احالوا اتصاف
معدوم مطلق بحكم ثبوتي انا نحكم كثيرا على اشياء معدومة في الخارج
فلها نحو آخر من الوجود وهو الوجود العلمي سواء اطلق لفظ العلم على
ذلك الوجود او على الاضافة التي تقع بسببه بين العالم والمعلوم

[illegible]

باحكام ثبوتية وثبوت الشيء للشيء يتوقف على وجود ذلك الشيء واذ ليست هي للاشياء في الخارج [illegible]

ومنها ان العلم كالوجود يطلق تارة على الامر الحقيقي وتارة على المعنى الا
الانتزاعي النسبي المصدري اعني العالمية وهو الذي يشتق منه العالم
والمعلوم وساير تصاريفه اذ العلم ضرب من الوجود ولو سئلت الحق
فالعلم والوجود شيء واحد لكن الوجود اذا ضعف بحيث يتشابك
مع العدم ويصحبه النقايص والقصورات كالاجسام الوضعية
وعوارضها المادية احتجبت هذه الاجسام وعوارضها بعضها عن بعض
وغاب كل جزء منها عن صاحبه اذ ليس لها وجود جمعي ولا صورة
حضورية في نفسها وكذلك احتجبت وغابت عن غيرها من القوى
الادراكية اذ حضور شيء عند شيء متفرع على حضوره في نفسه
فليس لهذه الاجسام واحوالها وجود علمي ولهذا لا يطلق عليها اسم
العلم والمعلوم ولا لموضوعاتها اسم العالم مع انه يطلق عليها اسم الوجود
لان اسم الوجود اعم تناولا للاشياء من اسم العلم وغيره من صفات
الكمال كالقدرة والارادة والعشق ونظايرها وان كانت كلها من
احوال الوجود والموجود بما هو موجود وذلك لان في مفهوم
كل منها زيادة اضافة على مفهوم الوجود مثلا العلم عبارة
عن وجود شيء لشيء اخر مستقل الوجود لا كوجود الصور والاعراض
للهيولى كيف ولو كان الشيء علما ومعلوما لانه موجود في ذاته
لكان كل موجود في ذاته معلوما لكل احد وفساد اللازم يوجب
فساد الملزوم ومنها ان الذي يطلق عليه اسم المعلوم قسمان احدهما
هو الذي وجوده في نفسه هو وجوده في نفسه لمدركه وصورته العينية
هي بعينها صورته العلمية ويقال له المعلوم بالذات وثانيهما هو الذي

وجوده

وجوده في نفسه غير وجوده لمدركه وصورته العينية ليست هي بعينها
صورته العلمية وهو المعلوم بالعرض فاذا قيل العلم عبارة عن الصورة الحاصلة
من الشيء عند المدرك اريد بالمعلوم به الامر الخارج من القوة المدركة
كالسماء والارض والبيت والحجر والشجر والفرس والانسان وساير الماديات
واحوالها واذا قيل العلم عبارة عن حضور صورة شيء للمدرك نعني به
العلم الذي هو نفس المعلوم لا شيء غيره ففي كل من القسمين المعلوم با
بالحقيقة والمكشوف بالذات هو الصورة التي وجودها وجود نوري
ادراكي خالص عن الغواشي المادية غير مخلوط بالاعدام والظلمات
فقد علم مما ذكرنا ان الوجود على ضربين وجود ادراكي ووجود غير
ادراكي وان العالم عالمان عالم الغيب وعالم الشهادة وهما الاخرة با
لغيب والاولى وتسمية الاخرة بالغيب والدنيا بالشهادة انما
هي بالقياس الينا والى ضعف نظرنا لا بالقياس الى الامر نفسه
لان الغيبة من لوازم هذا الوجود الدنيوي والحضور والشهود
من لوازم الوجود الاخروي مع تفاوت درجاته وطبقات الجنان
في ذلك فكل طبقة هي اشد براءة عن هذا العالم واكثر تجردا وارتفاعا
عن المادة فهي اشد ظهورا واكثر حضورا وجمعية اعلم ان اكثر
القوم زعموا ان المانع عن المعلومية هو كون الشيء مقارنا لامور
زائدة على ذاته مؤثرة فيه كمقارنة اللون والوضع والشكل وغيرها
لان العلم عبارة عند كثير منهم عن امتياز الشيء عن غيره بوجه
فكل ما هو مخلوط بغيره ما دام كونه مخلوطا به لا يكون معلوما بل يكون
مجهولا فقالوا المعلوم اما مجرد عما سواه او مخالط بمخالطة مؤثرة

مؤثرة من الاغشية والملابس فالاول يسمى معقولا كالانسانية المطلقة

المطابقة لافرادها المتفاوتة في العظم والصغر المختلفة في الوضع

والاين والمتى ولو لم يكن مجردة عن مقدار خاص ووضع خاص وزمان

خاص لما طابقت المختلفين ولما صح حمل الحيوانية المطلقة على البق

والفيل وساير المختلفات في هذه العرضية والثاني يسمى محسوسا

سواء كان مبصرا او مسموعا او مشموما او مذوقا او ملموسا او متخيلا

او موهوما واما المقارنة الغير المؤثرة فهي غير مانع عن المعقولية كمقارنة

السواد للحركة فان وجود احدهما للاخر وعدمه عنها لا يغيره بنحو وجود

الاخر بخلاف مقارنة الوضع والمقدار وغيرهما لزيد مثلا فانها اذا

زالت عنه زال وجوده الشخصي فلاجل ذلك مدار المعقولية عندهم

بالانفراد والتخلص بالكلية عن العوارض الغريبة وكذا مدار الادراكية على شيء ما من التجريد فالمجرد عن اصل المادة بدون عوارضه

هو المحسوس بشرط تحقق نسبة ما وضعية لمحل الصورة الادراكية

للمادة الخارجية والمجرد عن المادة وعوارضها الا المقدار هو المتخيل

والمجرد عن الجميع الا نسبة غير وضعية هو الموهوم والمجرد بالكلية

المساوي نسبته الى الافراد كلها هو المعقول هذا حاصل ما افاده

وفيه قصور ناش عن قلة البضاعة في صناعة الحكمة وعدم الاطلاع

على تفاوت انحاء الوجودات قوة وضعفا وكمالا ونقصا فان المانع

من كون زيد معقولا ليس مقارنته للشكل والوضع واللون

والاعضاء كالراس واليد والرجل فان جميع ما ذكروه كما يمكن

وجودها مع زيد في الخارج يمكن وجودها معه في العقل بل هذه

الانواع

الانواع الطبيعية المركبة من هذه الابعاض والاعضاء المختلفة

وصفاتها اللازمة انا فرض سلبها عنها لم يكن هي باقها هي فان

الحيوان كالاسد مثلا اذا انسلخ عن المقدار والشكل والراس والعين

واليد والرجل والبطن لم يكن اسدا ولا حيوانا وايضا كما يمكن للعقل

ان يتصور الانسان فكذا يمكن له تصور مقداره وشكله ووضعه

ولونه واينه وغير ذلك فرادى ومجتمعا فالقول بان مدار العاقلية

على تجريد ماهية المعلوم عن المقدار والشكل وغيرهما اقول ذو تخليق

كيف وهذه الامور بعضها مقومات للهية وبعضها كالات وتتمات

لها والكلام في تعقل كل منها كالكلام في تعقل تلك الهية فالحق الحري

بالتصديق والتحقيق هو ان مدار العلم والجهل وكذا النور والظلمة

والظهور والخفاء والحضور والغيبة على تاكد الوجود وضعفه

فالوجود كلما كان اقوى تحصلا واشد فعلية واتم هوية كان اوكد

انكشافا واشد ظهورا واكثر حيطة وجمعا للاشياء وكلما كان

اضعف وانقص كان اكثر خفاء وظلمة واقل حصولا وانقص ظهورا

ثم اقوى الموجودات هو الوجود الواجبي المبرا بالكلية عن جهات الا

الامكانات والاعدام والشرور وعن جهة النقص والقصور وهو عالم

الالهية الذي فيه وجود جميع الاشياء كلها على وجه الوجوب

الذاتي من غير شائبة كثرة وامكان واضعف الموجودات هو لاء

الطبيعية واحوالها وهو عالم الحدوث والتغير والتجدد

والزوال والاول منبع ماء الحيوة والطهر ومبدأ انوار العلوم

والمعلومات والاخر معدن الموت والظلمات وما بين هذين

الطرفين طبقات كثيرة كلما هو اقرب الى المبدإ الاعلى كان في با
الظهور والعلم اقوى وكلما هو ابعد منه كان اخفى واضعف
ظهورا ومعلومية لكن جميع ما سوى هذا العالم الاسفل
مشتركة في ان وجودها وجود صورى ادراكى غير منفك عن
الحيوة والادراك بخلاف ما في هذا العالم وهو الاجسام الطبيعية
اذا اخذت بذاتها مع قطع النظر عن مباديها النفسية والعقلية
ومقوماتها الباطنية فان جميعها خارجة عن حدود هذا
العالم وان كانت محيطة بهذه الاجسام اذ لا قوام للسافل
الا بالعالى ولولا العالى لانطمس السافل وانت قد عرفت
الفرق بين الجسم الطبيعي بالمعنى الذى هو مادة وبينه بالمعنى
الذى هو جنس والحيوة والادراك خارجان عن حدود الاجسام
الحيوانية التى في هذا العالم بالمعنى الاول غير خارجين عنها
بالمعنى الثانى فابدان الحيوانات وجثثها هى من هذا العالم
ونفوسها وارواحها من عالم آخر ومنها انه قد مر ان العلم
قد يكون نفس المعلوم الخارجى وقد يكون غيره فههنا نقول
كما ان العلم بالشئ يكون صورة ذهنية كما في علمنا بالاشياء
الخارجية عنا علما عقليا وذلك العلم لا محالة امر كلى وان
بالف تخصيص فكذلك قد يكون امرا عينيا وصورة خارجية كما
في علمنا بنفسنا وبصفاتها اللازمة فانا ندرك ذواتنا بعين
صورتنا التى نحن بها نحن لا بصورة زائدة عليها فان كل احد
يدرك ذاته على الوجه الذى يمتنع فيه الشركة ولو كان هذا

الادراك

الادراك بصورة حاصلة في نفسنا فهى يكون كلية وان كانت
مجموع كليات جملتها مختص بذات واحدة فان مع ذلك لا يخرج نفس
تصورها عن احتمال الصدق على كثيرين وايضا كل مفهوم كلى وصورة
ذهنية ولو كان امرا قائما بذاتنا فنحن نشير اليه بهو ونشير الى ذاتنا
بانا فعلمنا بذاتنا عين وجود ذاتنا وهويتنا الشخصية واعلم ان
ههنا دقيقة شريفة يجب التنبيه عليها وهى ان لقائل ان
يقول النفس الانسانى جوهر متحصل لا محالة وكل جوهر لا محالة
تقع تحت مقولة الجوهر بالذات فيكون الجوهر جنسا له وكل ما له
جنس يكون له فصل لا محالة فالنفس مركبة من جنس طبيعى وفصل
طبيعى وهما اعنى الطبيعيين مفهومان كليان وكل ما هو مركب
من المفهومات الكلية لا يمكن الاشارة اليه الا بهو لا بانا فان
قلت الجنس والفصل جزءان لنوع النفس فلا بد من انضمام امر
جزئى اليها حتى يتم قوامها الشخصى والمتقوم من المعنى النوعى مع
التشخص لا يحتمل الصدق على كثيرين قلت هب ان المركب مع
عدة معان مع امر شخصى بذاته كالوجود ونحوه وان امتنع صدقه
على كثيرة لكن لا بد في تعقل ذلك المركب من تعقل مقوماته
الكلية بعلم كلى وصورة ذهنية وكل ما هو مركب فهو بالنسبة
الينا هو ولا يمكن لنا الاشارة اليه بانا ونحن نعلم بوجداننا انا عند
ادراكنا لذاتنا قد نغفل عن جميع المفهومات والعنوانات الكلية
فضلا عن مفهوم الجوهر او الناطق او غير ذلك وكل ما ندرك
من هذه الامور نشير اليه بانا نعلم من هذا ان الكل غايب عنا

الا هويتنا البسيطة فلا بد ان تكون هذه الهوية البسيطة لا عين
اذ كل ما هو غيره فلا محالة تحت احدى المقولات فيكون مركبا من امور
كلية والوجود ليس كذلك لما قدمناه مرارا انه غير داخل
تحت معنى كلي وان صدق عليه كثير من تلك المعاني ومن هيهنا
اندفع ايراد بعضهم على القوم لما اثبتوا تجرد النفس بانا نغفل
عن البدن وساير الاجسام وعوارضها ولا نغفل عن ذاتنا فذاتنا
جوهر مجرد غير شيء من الاجسام وعوارضها حيث يقول على سبيل
المعارضة انا نحن كثيرا ما ندرك ذاتنا ولا نخطر ببالنا اصلا معنى
الجوهر المجرد فكيف يكون ذاتنا عين الجوهر المجرد ومنها ان النفس
كما تدرك ذاتها بنفس صورة ذاتها لا بصورة اخرى كذلك
تدرك كثيرا من قواها المدركة والمحركة لا بصورة اخرى ذهنية
وبيان ذلك من وجوه الاول ان النفس تتصرف في بدنها الخاص
الشخصي وتستعمل قواها الشخصية الموجودة في الاعيان فانها
تستعمل مثلا قوتها المفكرة وتستخدمها في تفصيل الجزئيات
وتركيبها وترتيب الحدود الوسطى وهي لا محالة صور جزئية هو
موجودة في مشهد النفس حاضرة عندها متمثلة بين يديها
تقلبها كيف تشاء وتتصرف فيها بالتقديم والتاخير والجمع
والتفريق بل هذه التصرفات والتقلبات ليست الا صور شخصية
عينية لا امور كلية ذهنية مبهمة الوجود وكذا الالة التي
بها يقع التصرف والترتيب اعني القوة المتفكرة وكذلك تدرك
النفس قواها الخيالية والحسية وتتصرف فيها وتحفظها

وتحفظ

٥٥

وتحفظ بها الصور الموجودة فيها وتشاهدها باعيانها لا بواسطة
صور اخرى غيرها والا لزم تضاعف الصور وذهابها الى غير النهاية
فالنفس اذن تشاهد تلك الامور منضمة اياها بصورة ذاتها لا بنبأ
اياها بصورة ذاتها اخرى الثاني ان ادراكها هذه الامور لو كان
بصورة ذهنية ماخوذة عنها لادركناها على الوجه الكلي واللازم
باطل لانا نجد من انفسنا انا ندرك كثيرا من هذه الصورة الادراكية
على الوجه الجزئي هذا حال جمهور الناس واهل الكمال منهم يدركون
مع ذلك بالمشاهدة الحضورية حوامل تلك الصور وحفظتها
وكتبتها الاعمال وتصريف اقلامها وكيفية كتابتها وبطلان اللازم
يستلزم بطلان الملزوم واذا بطل الملزوم كان نقيضه حقا وهو
المطلب الثالث انا نتالم بمرض او تفرق اتصال وقع في بدننا والالم
هو الشعور بالمنافي وليس هذا الالم بان يحصل لتفرق الاتصال
او للخلط المؤذي او للكيفية المؤذية صورة اخرى في ذلك العضو
جزئية او في النفس كلية او في غيرهما بل المدرك في هذا الالم نفس
تفرق الاتصال او كيفية قائمة بالعضو نعم ربما يحصل من ادراك
هذا المنافي بصورة اخرى الما اخر غير هذا الالم الحسي فاذن
ثبت ان من الاشياء ما يكفي في ادراكها مجرد حضور ذاتها للنفس
او لامر يتعلق حضورها بها الرابع ان من ادرك شيئا خارجا عن
ذاته وذات قواه فانما يدركه بصورة حاصلة منه عنده نفسه
مطابقة اياه واما تلك الصورة فانما يدركها بعين تلك الصورة
لا بصورة اخرى والا لزم ان يجتمع في محل واحد صور متساوية

حصول صورة الآلة موقوف على حصول الآلة وحصول الآلة موقوف على العلم بالآلة والعلم بالآلة موقوف على حصول الصورة فان كان الصورة الاولى الصورة الثانية يلزم الدور وان كان غيرها يلزم التسلسل

في المهية مختلفة بالعدد وهو محال الخامس من العرشيات ان النفس في مبدا فطرتها خالية عن العلوم التصورية والتصديقية ولا شك ان استعمال الآلات كالحواس فعل اختياري ليس فعلاً طبيعياً فيتوقف لا محالة على العلم بتلك الآلات فلو كان كل علم بارتسام صورة من المعلوم لزم توقفه على استعمال الآلة المتوقف على العلم بتلك الآلة وهكذا يعود الكلام فاما ان يدور او يتسلسل وهما محال لان فيما الضرورة اول علوم النفس هو علمها بذاتها ثم علمها بقواها وآلاتها التي هي الحواس الظاهرة والباطنة وهذا العلمان من العلوم الحضورية ثم بعد هذين العلمين ينبعث من ذات النفس لذاتها استعمال الآلات بدون تصور الفعل الذي هو استعمال الآلات والتصديق بفائدته كما في ساير الافعال الاختيارية عنا في خارج البدن فان هذا آخر ضرب من الارادة ليس بالقصد والروية وان كانت غير منفك عن العلم بل لكن الارادة هيهنا عين العلم وفي غيره من الافعال الاختيارية الصادرة عن النفس مسبوقة بالعلم بها او التصديق بفائدتها واما الفعل الذي هو كاستعمال النفس القوى والحواس ونحوها فانما ينبعث عن ذاتها لا عن رويتها فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الآلات لا بارادة زائدة وعلم زايد بل النفس لما كانت في اول الفطرة عالمة بذاتها عاشقة لها ولفعلها عشقاً ناشياً عن الذات اضطرت الى استعمال الآلات التي لا فائدة لها الا علية فاحتفظ هذا فانه علق نفيس

ومن

ومن الشواهد الدالة على هذا المطلب ان صورة ما قد تحصل في آلة ادراكية والنفس لا تشعر بها كما اذا استغرقت في فكر او في غضب او في شهوة او فيما تؤدّيه حاسة اخرى فلا بد من التفات النفس الى تلك الصورة فالادراك ليس الا التفات النفس ومشاهدتها للمدرك والمشاهدة ليست بصورة كلية بل بصورة جزئية فلا بد ان يكون للنفس علم اشراقي حضوري ليس بصورة زائدة فقد ثبت وتحقق بهذه الوجوه ان الادراك مطلقاً انما يحتاج الى صورة حاصلة واما الاحتياج الى صورة ذهنية زائدة على ذات المدرك فانما يكون حيث لا يكون وجود المدرك وجوداً ادراكياً نورياً كالاجسام المادية وعوارضها ولا يكون المدرك بوجوده حاضراً عند القوة المدركة وعدم الحضور اما لعدم وجود المدرك اصلاً او لعدم وجوده ادراكياً او لعدم وجوده الادراكي عند قوة مدركة فان كل واحد من الموجودات ليس حاصلاً لكل احد ولا كل واحد من الصور العلمية ليس حاصلة لكل من له صلاحية العالمية والا لكان كل عالم عالماً بكل شي وليس كذلك كما لا يخفى بل لا بد في تحقق العالمية والمعلومية بين شيئين من علاقة ذاتية بينهما بحسب الوجود فيكون كل شيئين يتحقق بينهما علاقة اتحادية او ارتباط وجودي احدهما عالماً بالآخر الا لمانع من كون احدهما ناقص الوجود او مشوباً بالاعدام محتجباً بالغواشي الظلمانية فان تلك العلاقة مستلزم لحصول احدهما للآخر وانكشافه عليه وهي قد يقع بين نفس ذات المعلوم بحسب وجوده العيني وذات العالم كما في علم النفس بذاتها وصفاتها

وقواها والصور الثابتة في الواح مشاعرها وقد يكون بين صورة
حاصلة من المعلوم قائمة على ذاته وذات العالم كما في علم النفس
بما خرج عن ذاتها وذات قواها ومشاعرها ويقال لها العلم الحصولي
والعلم الحادث والمدرك بالحقيقة ههنا ايضا هو نفس الصورة
الحاضرة لا ما خرج عنها واذا قيل للخارج انه معلوم فذلك بقصد
ثان كما ان الموجود قد يطلق على نفس الوجود وقد يطلق على الماهية
الموجودة والموجود بالحقيقة هو القسم الاول وهو المتعين المتميز في
الواقع دون الماهية لانها في ذاتها امر مبهم غير متعينة الذات فاذا
اطلق عليها لفظ الوجود فانما هو بقصد ثان من جهة ارتباطها بالوجود
وقد اشرنا مرارا الى ان العلم ضرب من الوجود بل عينه فوزان
العلم وزان الوجود فكلما وجد لنفسه فهو معلوم لنفسه و
كلما وجد لشيء آخر فهو معلوم لذلك الآخر لكن الهيولى وجودها
بالقوة فهي غير موجودة لذاتها فهي غير عالمة بذاتها ولا الصور
الجسمية والنوعية موجودة لذاتها فلا يكون معلومة لذاتها
ولا الهيولى عالمة بها كما عرفت فاذن العلم بالشيء بالحقيقة هو
حضور ذاته عند العالم وهو اتم قسمي العلم بالشيء لا بحصول صورة
هي غير ذات الشيء المعلوم اذ لا علاقة بين العالم وبين الذات التي
هي غير الصورة العلمية فمن ذهب الى ان العلم بالغير منحصر في ارتسام
صورة منه لا غير فقد اخطأ وانكر اتم قسمي العلم نعم لو قيل ان
العلم بالاشياء التي ليس وجودها الخارجي وجودا ادراكيا كالاجسام
الطبيعية وحركاتها واحوالها منحصر في حصول صورة اخرى مطابقة

اياها

اياها كان حقا لكن اكثر الاقوام ذاهلون عن ما حققناه من ان لا حضور
لهذه الماديات والظلمات عند احد ولا انكشاف لما عند مبادئها
الا بوسيلة انوار علمية متصلة بها هي بالحقيقة تمام ماهياتها الموجودة
بها ومنها انه يجب ان يعلم ان المعقول بما هو معقول وهو المعقول
بالحقيقة والذات وجوده في نفسه ووجوده لعاقله ومعقوليته
شيء واحد بلا اختلاف جهة وكذا المحسوس بما هو محسوس وهو المحسوس
بالذات اعني الصورة الحسية المتمثلة عند الجوهر الحساس وجوده في
نفسه ووجوده للجوهر ومحسوسيته شيء واحد بلا اختلاف اصلا جهة
فما وجوده لغيره لم يكن معقولا لذاته ولا محسوسا لها كالصور الطبيعية
والجمادية وغيرها وكالبصر والسمع وسائر الحواس فلهذا لم يكن محسوس
بذواتها فالبصر ولا السمع يدرك السمع بل النفس تدرك البصر وما
يبصر به والابصار جميعا وتدرك السمع والمسموع والسماع جميعا
لانها موجودة لا لذواتها فاذا ثبت هذا فنقول لو كانت الصورة
المعقولة قائمة بذاتها لكانت موجودة لذاتها وصارت معقولة
لكانت عقلا وعاقلا ومعقولا وكذا لو فرضنا الصورة المحسوسة
امرا مجردا قائما بذاته كان محسوسا لذاته وكان وجوده لذاته نفس
محسوسيته لذاته فصار حسا وحاسا ومحسوسا كما صرح به بعض
توابع المشائين من ان الطعم لو فرض قائما بذاته لكان طعما لنفسه
وبهذا التحقيق اندفع ما اورده شيخ اتباع المشرقيين من انه
لو كان العلم هو عين الحصول لكان كل جماد عالما بذاته وبالاعراض
القائمة به اذ ما من جماد الا وقد حصل ماهيته له وحصل له بعض

الصّفات وذلك لما ذكرنا انّ الصّور الجمادية وما يجري مجراها لمّا كانت
حاصلة للموادّ لم يحصل ذواتها لها لانّ القائم بغيره كانت ذاته
بعينها ثابتة لمحلّه فلو حصل له شيء صورة كان او عرضا يكون
حصوله في الحقيقة لمحلّ ذلك لا له فانّ ما ليس لحصول لنفسه
سواء كان لو حصول في نفسه او لا كيف يحصل له شيء وايضا
قد لاح لك منّا انّ هذه الاجسام الطبيعية واحوالها وجودها
مشوب بالاعدام والحجب والظلمات في انفسها فضلا عمّا تحتف
به من الغواشي الخارجية فالمانع من المعلومية عندنا ليس في
الجماد وغيره لذواتها ليس مجرد كونها ذا محلّ ومادّة او كونها ذا ملابس
وغواشي لاحقة لذاتها بل نحو وجودها في نفسها مانع عن
تعلّق العلم بها عقليا كان او حسيا وقد اشرنا الى ما في الوجه الثاني
من الخلل والقصور **وهم وتنبيه** واعلم انّ بعض الناس زعموا انّ
الحكماء استدلّوا على كون كلّ مجرد عاقلا بالاستنتاج من موجبتين
كليتين في الشكل الثالث حيث انهم استنتجوا من قولهم انّ كلّ
صورة غير جسمية ذات مجردة عن المادة وكلّ صورة معقولة بالفعل
من الشيء ذات مجردة عن المادة قولهم انّ كلّ صورة غير جسمية معقولة
بالفعل والحال انّ الموجبتين في الثالث لا ينتجان وذلك وهم فاسد
بل انهم قالوا كلّ ما هو موجود مستقلّ الوجود مجرّد عن المادة فصورة
ذاته موجودة لذاته لا لغيره فيكون معقولا لذاته وعاقلا لذاته
او قالوا انّ ما هو مجرد عن المواد امّا ان يصحّ ان يعقل اذ كلّ موجود
يمكن ان يعقل بوجه فصحّة معقوليته امّا بان لا يتغيّر فيه
شيء

شيء حتّى يصير معقولا بالفعل او بان يتغيّر فيه شيء كالحال في المعقولات
بالقوّة من الاجسام وغيرها التي يحتاج في معقوليتها الى نزع وتجريد
مجرّد ينتزعها ويجرّدها عن المادة وعن غواشيها حتّى يصير معقولة
بالفعل بعد ما كانت معقولة لكن الشقّ الثاني لا يصحّ في المجرّد لانّه
بالفعل اذ كلّ ما له من الصفات والاحوال بالامكان العام فهو له بالوجوب
اذ لا انفعال له ولا تغيّر له فلا يستجدّ له شيء لم يكن فكلّ ما يجوز له يجب له فلمّا
جاز كون كلّ معقولا فوجب ان يكون معقولا بالفعل لذاته مع قطع النظر
عن غيره فهو عاقل لذاته فان لم يكن عاقلا لذاته بالفعل لكان
لذاته بالقوّة وقد فرضناه معقولا بالفعل هذا خلف وههنا
شكوك يجب ازالتها الاوّل انّ كون الشيء عالما ينكشف له المعلوم
حال خارجي مغاير لنفس حقيقته من حيث فلا يكون العلم نفس
حقيقة العالم وحدها من غير انضمام صفة زائدة والا لكانت
ذاته من حيث هي هي مصداقا لصدق مفهوم العالم فانّ كلّ شيء
في نفسه هو هو وكلّ ماهية من حيث نفسها ليست هي الا هي فلا بدّ
في كون الشيء عالما بنفسه مثلا من امر آخر غير نفس ذاته يكون
بحسبه مصداقا لعالميته ومعلوميته فكيف يكون علم المجرّد
بذاته عين ذاته اقول هذه مغالطة منشاؤها الخلط بين الوجود
والماهية فانّ لفظة الذات قد يطلق ويراد بها الهوية الشخصية
وقد يطلق ويراد الماهية النوعية والعلم في الجوهر القائم بذاته هو
عين وجوده لا انّه لو فرض له ماهية كلية كان معنى تلك الماهية
عين معنى العلم فذات المجرّد بذاته وهويته مصداق لصفة

العلم بلا انضمام شيء آخر اليهما وقد علمت مرارا ان صدق المفهومات
المتغايرة على شيء لا يستدعي تغاير جهات الصدق اصلا ولا يقدح
كثرتها في وحدة الذات الموصوفة الا انه يوجب تغاير الحيثيات
الثاني اعترض صاحب المباحث المشرقية على الحكماء في حكمهم ان
علم كل مجرد بذاته غير زائدة على ذاته بقوله انه لو كان كذلك
لكان كل من عقل مجردا عقل كونه عاقلا لذاته وليس كذلك اذ
اثبات كون المجردات عاقلة لذواتها يحتاج الى تجشم برهان مستأنف
اذ بيان اثبات عاقليتها غير بيان اثبات وجودها الا ترى ان
من اثبت وجودا للباري جل ذكره بنحو من البرهان لم يكتف به في
اثبات علمه بل يلزمه اقامة حجة اخرى له والجواب بوجه عرشي
بعد ما مر من ان عقل المجرد لذاته عين وجوده الخاص القائم بذاته
لا بغيره هذا النحو من الوجود لا يمكن ان يحصل لغيره مطلقا
فضلا عن من يحاول البرهان على وجوده والذي يحصل له عند اقامة
البرهان صورة علمية مطابقة لمعنى كونه موجودا فهاهنا قد حصلت
مهية موجودة لشيء آخر هو نفس ذلك المبرهن او عقله فيكون
في هذا النحو من الوجود حاصلا له لا حاصلا لذاته لما ثبت ان
كل ما وجوده لغيره لم يكن حاصلا الا لذلك الغير لا لذاته فذلك
الغير عاقل له فقط لا هو عاقل لنفسه في هذا الوجود بل في وجود
آخر له عند ما يقوم بنفسه فعلى هذا لا يلزم من كون وجود
المجردات القائمة بانفسها عين معقوليتها لذواتها ان يكون
وجودها القائم بغيرها عين معقوليتها بل هو عين معقوليتها

لذاتها

لذلك

لذلك الغير فلم يلزم ان من عقل ذاتها عقلها عاقلة لذاتها اللهم الا ان
يعلم احد ذاتها بالعلم الحضوري الاشراقي كما يقع لبعض الكاملين
من اصحاب المعارج عند فنائهم عن بشريتهم وعروجهم الى السموات
العلى الثالث ان كثيرا من المنتسبين الى العلم والفضل زعموا انه
عند كون الشيء عالما بذاته ومعلوما لذاته يلزم اختلاف الحيثيتين
وان العالمية غير موضوع المعلومية بالاعتبار وصاحب حواشي التجريد
قايس ذلك على معالجة الشخص نفسه اذ لا شك انه من حيث
كونه معالجا غيره من حيث كونه مستعليا فالمؤثر النفس من حيث
ما لها من ملكة المعالجة والمتأثر هي من حيث ما لها من استعداد قبول
العلاج والعجب انه قايس بين اختلاف امرين لا يوجب تكثرا اصلا
لا في الخارج ولا في الذهن ولا في الاعتبار كالعالمية والمعلومية
وبين اختلاف امرين لا بد فيه من التكثر في الخارج والعين بدون
الذهن والاعتبار فان التأثير التجددي والتأثر التجددي وهما ضربا
عالم ان لا يتيسر كان في ذاتي اعني مقولتي ان يفعل وان ينفعل
فالقوة الانفعالية لا بد لها من مادة جسمانية فعند انفعال
النفس بحصول حالة نفسانية جديدة لا بد لها من مادة بدنية
حاملة لقوة الانفعال حتى ينتقل النفس بها من حالة الى حالة
اخرى حتى لو فرضنا النفس غير متعلقة ببدن مادي لا يمكن لها عنه
ذلك استكمال بكمال تجددي ولا انفعال بصفة حادثة لها فليها
بالحقيقة المعالج يعني المداوي المفيد للشفاء والدواء هو قوة
اجل وارفع من النفس الطبيعية فضلا عن المرضية والمستعلية

يعني المرض المنوّ بالآفة والنقص هو الامر المتعلق بما هو منبع الآفة
والشر وهو المادة او ما يتصل بها من جهة اتصاله بها سواء كانت
صورة طبيعية او نفسانية فالموضوع فيهما اختلف ذاتا وعينا
واما موضوع العالمية والمعلومية فهو لا يستدعي اختلافا لا في
الذات ولا في اعتبار الذهن كما صرح به الشيخ في كثير من كتبه الرابع
ان جمهور المتاخرين زعموا ان التضايف مطلقا من اقسام التقابل
وان كل متضايفين متقابلان لما سمعوا ان القوم ذكروا في
بحث التقابل ان من اقسامه الاربعة تقابل التضايف ولا
لاجل ذلك حكموا بان اضافة العالمية مغايرة اي مقابلة لاضافة
المعلومية فاذا ورد عليهم الاشكال في كون الذات الواحدة عالمة
ومعلومة في علم الشيء بنفسه من انه يلزم اجتماع المتقابلين
تفصّوا عنه بان التغاير بين موضوع العالمية والمعلومية هنا لك
امر اعتباري ولم يتفطنوا بان التغاير الاعتباري في الموضوع غير كاف
في صحة اجتماع المتقابلين ثم لو ذهبوا الى ان اضافة العالمية في
البسيط امر اعتباري ذهني لا تحصل له في الخارج وكذا المعلومية
فذلك من اشنع الكلام واقبح القول وهو مصادم للبرهان ولاجل
هذه الشبهة الركيكة انكر قوم من القدماء علمه تعالى بذاته فالذي
يحسم به مادة هذه الشبهة انه ليس وجود كل مفهومين متضايفين
مما يقتضي تغايرا بينهما بوجه من الوجوه فضلا عن التقابل فان
مفهوم العالمية مثلا لا يقتضي ان يكون وجودها بعينها غير
وجود المعلومية بوجه من الوجوه اصلا بل ولا شيء من المفهومات

المتباينة

المتباينة الوجود ايضا بمجرده لا يقتضي ذلك الاثنان وبرهان لجواز
صدق مفهومات كثيرة على ذات احدية بعض المتضايفات يحكم
العقل بتقابلهما كالعلية والمعلولية والتحريك والتحرك والمستعد
والمستعد له والتقدم والتاخر لحصول التنافي بين طرفيهما في الوجود
لا في مجرد المفهوم كما اشرنا اليه وبعضها ليس كذلك كالعالمية والمعلومية
وما يجري مجراهما كالمحب والمحبوب والعاشق والمعشوق وغير ذلك فالذي
يكون من اقسام التقابل من المضاف هو ما يكون من الاول لا ما هو
من الضرب الثاني فاذا تمهدت هذه المقدمات فلنشرع في تحقيق علمه
تعالى بذاته وبما سواه وكيفية علمه بالاشياء المبدعة والكائنة
ومراتب علمه تعالى بها كالعناية والقضاء والقدر والكتاب في عدة
فصول اخرى **فصل** في اثبات علمه بذاته كانك بعد تذكر
ما اسلفناه من الاصول لا تحتاج الى مزيد بيان لهذا المطلب فنقول
زيادة في التوضيح ان حقيقة العلم لما كان مرجعها الى حقيقة الوجود
بشرط سلب النقايص العدمية وعدم الاحتجاب بالملابس الظلمانية
وثبت ان كل ذات مستقلة الوجود مجردة عما يلابسها فهي حاصلة
لذاتها فيكون معقولة لذاتها وعقلها لذاتها هو وجودها لذاتها
لا غير وهذا الحصول او الحضور لا يستدعي تغايرا بين الحاصل
والمحصول له والحاضر والذي حضر عنده لا في الخارج ولا في الذهن
فكل ما هو اقوى وجودا واشد تحصلا وارفع ذاتا من النقايص
والقصورات فيكون اتم عقلا ومعقولا واشد عاقلية لذاته
فواجب الوجود لما كان مبدأ سلسلة الوجودات المرتبة في الشدة

والضعف والشرف والخسة من العقليات والحسيات والمبدعات والمكونات فيكون في اعلى مراتب شدة الوجود وتجرده ويكون غير متناه في كمال شدته وغيره من الموجودات وان فرض لها غير متناه في القوة بحسب العدة والمدة لكنها ليست بحيث لا يمكن تحقق مرتبة اخرى في الشدة هي فوقها فواجب الوجود لكونه فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى فكان دونا عاقليته لذاته على هذا الوزان منسبة عاقليته في التأكد الى عاقلية الذوات المجردة لذواتها كنسبة وجوبه في التأكد الى وجودها فعلم الموجود الحق بذاته اتم العلوم واشدها نورية وجلاء وظهورا بل لا نسبة لعلمه بذاته الى علوم ما سواه بذواتها كما لا نسبة بين وجوبه ووجودات الممكنات منطوية مستهلكة في وجوده على ما مضى بيانه بالبرهان فكذلك علوم الممكنات منطوية في علمه بذاته نعم وعلمت ايضا ان وجوبه حقيقة الوجود التي لا يخرج عنها شيء من الوجودات فكذلك علمه بذاته حقيقة العلم التي لا يعزب عنها شيء من العلوم والمعلومات

تذكرة قد قرع سمعك فيما مضى في الفلسفة الاولى والعلم الكلي ان كل ما حكم به العقل انه كمال لموجود ما من حيث هو موجود ولا يوجب تخصصا بشيء اخر ولا تغيرا او لا تجسما او تركبا ثم تحقق في موجود من الموجودات كان يمكن التحقق في الموجود الحق بالامكان العام فيجب وجوده له لا محالة والا لكان فيه جهة امكانية مقابلة للوجوب الذاتي وقد مر ان واجب الوجود من جميع الحيثيات ولا شك ان العلم صفة كمالية للموجود بما هو

موجود

موجود لا يقتضي تجسما او لا تغيرا ولا امكانا خاصا وقد تحقق في كثير من الموجودات كالذوات العاقلة فيجب حصوله لذاته نعم على سبيل الوجوب بالذات وايضا كيف يسوغ عند ذي فطرة عقلية ان يكون واهب كمال ما ومفيضه قاصرا عن ذلك الكمال فيكون المستوهب اشرف من الواهب والمستفيد اكرم من المفيد وحيث ثبت استناد جميع الممكنات الى ذاته نعم التي هي وجوب صرف وفعلية محضة ومن جملة ما يستند اليه هي الذوات العالمة والصور العلمية والمفيض لكل شيء اوفى بكل كمال غير ممكن لئلا يقصر معطي الكمال عنه فكان الواجب عالما وعلمه غير زائد على ذاته كما مر

فصل في علمه نعم بما سواه قد مضى في العلم الكلي ان العلم التام بالعلة التامة او بجهة كونها علة يقتضي العلم التام بمعلولها واياك ان تفهم من قولنا بجهة العلية او حيثية كون الشيء علة نفس المعنى الاضافي من العلية المتأخر حصوله عن العلة والمعلول جميعا بل الامر المتقدم على المعلول الذي به كانت العلة علة وبه حصل وجود المعلول ولا شك ان قوام كل معلول بامر مقوم له محصل اياه بذاته بلا توقف على غيره والا لكان هو مع ذلك الغير مقتضيا للمعلول والكلام فيما يتوقف عليه وجود المعلول بالاستقلال فلا بد في كل علة مستقلة لمعلول ان يكون المعلول من لوازمه فكل معلول من لوازم ذات علته المقتضية اياه فكلما حصلت تلك العلة بخصوصها سواء كان حصولها في ذهن او خارج حصل ذلك المعلول بخصوصه لما ظهر انه من لوازم ذاتها وليس كذلك حال العكس فان المعلول

لا يقتضي العلة بخصوصها او لا لكانت العلة معلولة لمعلولها بل انما
يقتضي بامكانه وافتقاره علة مّا فانما تحققت المعلول بخصوصه
وانما تحقق المعلول تحققت علة لا بخصوصها فحصول العلة برهان قاطع
على وجود المعلول بخصوصه وحصول المعلول برهان قاطع على علة
مّا وهو دليل ظني على ذات العلة بخصوصها وانما سمي الاستدلال
من المعلول على العلة قسما من البرهان وهو المسمى بالإنّي بالاعتبار
الاول لا بالاعتبار الثاني فثبت وتحقق ان العلم بالعلة التامة
المقتضية يوجب العلم بالمعلول بل ثبت كون الواجب تعالى عالما
بذاته ولا شك ان ذاته تعالى علة مقتضية لما سواه على ترتيب
ونظام فانه مقتض بذاته للصادر الاول وبتوسطه للثاني وبتوسطهما
للثالث وهكذا الى آخر الموجودات فيلزم كونه تعالى عالما
بجميع الاشياء على النظام الاتم فكان علمه بجميع ما عداه لازما
لعلمه بذاته كما ان وجود ما عداه تابع لوجود ذاته واما كيفية
هذا العلم بالاشياء على وجه لا يلزم منه تكثر في ذاته ولا في
صفاته الحقيقية ولا كونه فاعلا وقابلا ولا انفعال يلزم منه الا
من جهة هذا العلم بالاشياء هل هو قبل الاشياء او بعد الاشياء
او مع الاشياء بان لا يعلم الاشياء الا حين وجودها فيكون
للاشياء فيه تأثير ويكون بسبب الاشياء بحال لم يكن من قبل
على ذلك الحال فلا يكون واجب الوجود من جميع الجهات فاعلم ان الاهتداء
بها من اعلى طبقات الكمال الانساني والفوز بمعرفتها يجعل الانسان
مضاهيا للمقدسين بل من حزب الملائكة المقربين ولصعوبة

دركها

دركها وغموضه زلت اقدام كثير من العلماء حتى الشيخ الرئيس ومن تبعه
في اثبات علم زائد على ذات الواجب وذوات الممكنات وحتى شيخ
اتباع الرواقية ومن تبعه في نفي العلم السابق على الايجاد فاذا كان
حال هذين الرجلين مع فرط ذكائهما وشدة براعتهما وكثرة خوضهما
في هذا الفن هذا الحال فكيف حال من دون هؤلاء من اهل
الاهواء والبدع واصحاب الجدل في الكلام والبحث مع الخصام
ولاجل ما ذكرنا من الصعوبة والاشكال انكر بعض الاقدمين
من الفلاسفة علمه تعالى بشيء من الموجودات غير ذاته تعالى وصفاته
التي هي عين ذاته كما ان منهم من نفى علمه بشيء اصلا بناء على ان
العلم عندهم اضافة بين العالم والمعلوم ولا اضافة بين الشيء
ونفسه او صورة زائدة على ذات المعلوم مساوية له فيلزم
تعدد الواجب واذا لم يعلم ذاته لم يعلم غيره اذ علم الشيء بغيره
بعد علمه بذاته فقد ضلوا ضلالا بعيدا وخسروا خسرانا
مبينا فما اشنع واقبح من ان يدعي مخلوق لنفسه الاحاطة
العلمية بجلائل الملك ودقائق الملكوت ويسمي نفسه فيلسوفا
حكيما ثم يرجع ويسلب العلم بشيء من الاشياء عن خالقه الحكيم
العليم الذي افاض ذوات العلماء ورزقهم معرفة الاشياء
اللهم الا ان يكون لكلام اولئك الفلاسفة الاقدمين معنى
آخر قصدوه غير المدلول الظاهر وكان المصطلح من لفظ العلم
عندهم شيئا آخر بان قصدوا من لفظ العلم حيث نفوا عنه
تعالى العلم الانفعالي او الصورة الذهنية المنقسمة الى التصور

والتصديق عند الناس او ما يجري مجراه والله اعلم باسرار عباده

فصل في تفصيل مذاهب الناس في علمه تعالى بالاشياء

احدها مذهب توابع المشائين منهم الشيخان ابو نصر وابو علي وبهمنيار وابو العباس اللوكري وكثير من المتاخرين وهو القول بارتسام صور الممكنات في ذاته تع وحصولها فيه حصولا ذهنيا على الوجه الكلي الثاني القول بكون صور الاشياء في الخارج سواء كانت مجردات او ماديات مركبات او بسائط مناطا لعالميته تع بها وهو مذهب شيخ اتباع الرواقية شهاب الدين المقتول قدس سره ومن يحذو حذوه كالمحقق الطوسي وابن كمونه والعلامة الشيرازي ومحمد الشهرستاني صاحب كتاب الشجرة الالهية الثالث القول باتحاده تع مع الصور المعقولة له وهو المنسوب الى فرفوريوس مقدم المشائين اعظم تلامذة المعلم الاول الرابع ما ذهب اليه افلاطون الالهي من اثبات الصور المفارقة والمثل العقلية وانها علوم بها يعلم الله الموجودات كلها الخامس مذهب القائلين بثبوت المعدومات الممكنة قبل وجودها وهم المعتزلة فعلم الباري تع عندهم بثبوت هذه الممكنات في الازل ويقرب من هذا ما ذهب اليه الصوفية لانهم قايلون بثبوت الاشياء قبل وجودها ثبوتا علميا لا عينيا كما قالته المعتزلة السادس مذهب القائلين بان ذاته تع علم اجمالي بجميع الممكنات فاذا علم ذاته علم بعلم واحد كل الاشياء وهو قول اكثر المتاخرين قالوا للواجب تع علمان بالاشياء علم

اجمالي

اجمالي مقدم عليها وعلم تفصيلي مقارن لها السابع القول بان ذاته تع علم تفصيلي بالمعلول الاول واجمالي بما سواه وذات المعلول الاول علم تفصيلي بالمعلول الثاني واجمالي بما سواه وهكذا الى اواخر الموجودات هذا تفصيل المذاهب المشهورة بين الناس وربما قيل في وجه الضبط ان من اثبت علمه تع بالموجودات فهو اما ان يقول انه منفصل عن ذاته او لا والقائل بانفصاله اما ان يقول بثبوت المعدومات سواء نسبها الى الخارج كالمعتزلة او الى الذهن كبعض مشايخ الصوفية مثل الشيخ العارف المحقق محيي الدين العربي والشيخ الكامل صدر الدين القونوي كما يستفاد من كتبهما المشهورة ام لا وعلى الثاني اما ان يقول بان علمه تع بالاشياء صور خارجية قائمة بذواتها منفصلة عنه تع وعن الاشياء وهي المثل الافلاطونية والصور المفارقة او يقول بان علمه بالاشياء الخارجية نفس تلك الاشياء فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار آخر لانها من حيث حضورها جميعا عند الباري ووجودها له وارتباطها اليه علوم ومن حيث وجودها في انفسها ولموادها المتجددة المتعاقبة الغايبة بعضها عن بعض المتقدمة بعضها على بعض بحسب ازمنتها والمكان معلومات قالوا فلا تغير في علمه تع بل في معلوماته وهذا ما اختاره شيخ الاشراق ومتابعوه والقائل بعدم انفصاله اما ان يقول انه غير ذاته تع وهو مذهب الشيخين الفارابي وابي علي او يقول انه عين ذاته وحينئذ اما ان يقول ان ذاته متحد بالصور العقلية كفرفوريوس واتباعه من المشائين او يقول ان ذاته

بذاته علم اجمالي بجميع ما عداه او بما سوى المعلول الاول على الوجه
الذي اشرنا اليه فهذه ثمانية احتمالات ذهب الى كل منها
ذاهب نحن نتكلم في كل منها جرحا وتعديلا ونقضا وابراما ونوضح
ما افسده بقدر الامكان ثم اعين ما هو اقرب الى الصواب بل الحق
الواضح من عند الله العزيز الوهاب **فصل** في الاشارة الى
بطلان مذهب الاعتزال ومذهب ينسب الى اهل التصوف
اما المعتزلة القائلين بان المعدوم شيء وان المعدومات في حال
عدمها منفكة عن الوجود متميزة بعضها عن بعض وانه مناط
علم الله تعالى بالحوادث في الازل فهو عند العقلاء من سخيف القول
وباطل الرأي والكتب الكلامية والحكمية متكفلة بابطال
شيئية المعدوم وما يجري مجراه من هوسات هم واما ما نقل
عن هؤلاء الاعلام من الصوفية فيرد على ظاهره ما يرد على
مذهب المعتزلة فان ثبوت المعدوم مجردا عن الوجود امر واضح الفساد
سواء نسبنا الى الاعيان او الى الاذهان وسواء كان معدوما مطلقا
او صار موجودا بعد عدمه في وقت من الاوقات والتفرقة تحكم
لكن بحسن ظننا بهذه الاكابر لما نظرنا في كتبهم ووجدنا منهم
تحقيقات شريفة ومكاشفات لطيفة وعلوما غامضة مطابقة
لما افاضه الله على قلوبنا والهمنا به مما لا نشك فيه ونشك
في وجود الشمس في رابعة النهار حملنا ما قالوه ووجهنا ما ذكروه
حملا صحيحا وتوجيها في غاية التنزه والاحكام كما سنشير اليه ان شاء
الله تعالى مع ان ظواهر اقوالهم بحسب النظر الجليل ليست في السخافة

والبطلان ونبو العقل عنها باقل من كلام المعتزلة فيها من جملتها
ما ذكره صاحب كتاب الفتوحات المكية في الباب السابع والخمسين
وثلثمائة منه وهو قوله ان اعيان الممكنات في حال عدمها رائية
مرئية وسامعة مسموعة برؤية ثبوتية وسمع ثبوتي فعين الحق سبحانه
ما شاء من تلك الاعيان فوجه عليه دون غيره من امثاله قوله المعبر
عنه في اللسان العربي المترجم بكن فاسمعه امره فبادر المامور فكون
عن كلمته بل كان عين كلمته ولم يزل الممكنات في حال عدمها الازلي
لها تعرف الواجب الوجود لذاته وتسبحه وتمجده بتسبيح ازلي وتمجيد
قديم ذاتي ولا عين لها موجودة انتهى وقال في الفصوص ان العلم تابع
للمعلوم فمن كان مؤمنا في ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة
في حال وجوده وقد علم الله ذلك منه انه هكذا يكون فلذلك قال
وهو اعلم بالمهتدين فلما قال مثل هذا قال ايضا ما يبدل القول لدي
وما انا بظلام للعبيد اي ما قدرت عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طلبتهم
بما ليس في وسعهم ان ياتوا به بل ما عاملناهم الا بحسب ما علمناهم ولا علمناهم
الا بما اعطونا من نفوسهم مما هم عليه فان كان ظلما فهم الظالمون ولذلك
قال وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون فما ظلمهم الله كذلك ما قلنا
لهم الا ما اعطتنا ذاتنا ان نقول لهم وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه
من ان نقول كذا ولا نقول كذا فما قلنا الا ما علمنا ان نقول فلنا القول
ومنا ولهم الامتثال مع السماع منهم انتهى وقال في موضع آخر فليس للحق
الا افاضة الوجود على حسب مقتضى الاعيان اقول هذه الكلمات
واشباهها دالة بحسب المفهوم الظاهر على ثبوت الماهيات عندهم

منفكّة عن الوجود في الاعيان فلا فرق بين مذهبهم ومذهب المعتزلة
فربما يعتدّ بهم كما مرّ فان البرهان ناهض على استحالة تقدّم المهية على الوجود
تقدّماً ولو بحسب الذات فضلاً عن التقدم بحسب العين سواء سمّي
تقدّمها مجرّدة عن الوجود ثبوتاً علمياً او ثبوتاً خارجياً لكن يجب ان يعلم
ان الاشياء الكثيرة قد تكون موجودة بوجود واحد على وجه بسيط
وقد توجد بوجودات متعدّدة متكثّرة حسب تكثّرها بحسب المفهوم
المحصّل النوعي واذا قيل كذا موجود في الخارج او في الذهن اريد به
الوجود التفصيلي لاثر الوجود الذي يخصّه تلك المهية ولا يتّحد
معها فيه غيرها فاذا قيل وجود الفرس اريد به الوجود الذي يكون
الفرس به بالفعل فرساً متميّزاً عن الانسان والفيل والبقر وغيرها
واما الوجود البسيط الاجمالي الارفع فانه يصدق عليه مفهومات
هذه الانواع كلها متحدة بعضها ببعض في ذلك الوجود مع تغايرها
في المفهوم فذلك الوجود غير منسوب الى شيء من تلك المعاني والحقائق
بانه وجوده لما ان العرف جار بانه اذا قيل وجود كذا فهم منه
وجوده المفصّل الذي لا يشاركه فيه غيره دون الوجود البسيط
العقلي الذي يجتمع فيه مع ذلك الشيء اشياء كثيرة فاذا تقرّر هذا
نقول ان الذي اقيم البرهان على استحالته هو ثبوت المهية مجرّدة عن
الوجود اصلاً سواء كان وجوداً تفصيلياً او وجوداً اجمالياً واما ثبوتها
قبل هذا الوجود الخاص الذي به يصير ما هو محصّلاً بالفعل متميّزاً
عن ما سواها فلا استحالة فيه بل البرهان والكشف الصحيح يوجبانه
كما ستعلم فهؤلاء العرفاء اذا قالوا ان الاعيان الثابتة في حال عدمها

اقتضت

اقتضت كذا وحكمها كذا فارادوا بعدمها العدم المضاف الى وجودها
الخاصّ المنفصل في الخارج عن وجود آخر لغيرها لا العدم المطلق لانه
وجود الحق تعالى بنعت جمعها كلها لان تلك الاعيان من لوازم اسماء الله
تعالى ولا شك ان اسمائه تعالى وصفاته تعالى كلها مع كثرتها وعدم انحصارها
موجودة بوجود واحد بسيط فلم تكن هي بالحقيقة معدومة مطلقة
قبل وجوداتها العينية بل المسلوب عنها في الازل هذا النحو الخاص
من الوجود وبهذا يحصل فرق تام وبون بعيد بين مسلك اهل التصوف
ومسلك الاعتزال وقد اسلفنا لك في مباحث تحقيق تقاسيم صفات
الله واسمائه انموذجاً من هذا الباب وتلميحاً الى معرفة عالم الاسماء
وان ذلك العالم عظيم جدّاً وسنكشف لك ان هذا المنهج قريب المنهج
من مذهب من رأى من الاقدمين ان علم البارئ بالاشياء قبل وجودها
هو عبارة عن عقل بسيط ازلي ومع بساطته وازليته ووجوبه
الذاتي هو كل الاشياء على وجه اعلى وارفع واشرف واقدس
اذ كما ان للاشياء وجوداً طبيعياً في هذا العالم ووجوداً مثالياً ادراكياً
جزئياً في عالم آخر ووجوداً عقلياً كلياً في عالم فوق الكونين فكذلك لها
وجود اسمائي الهي في صقع الربوبية يقال له في عرف الصوفية عالم
الاسماء **فصل** في حال ما ذهب اليه الافلاطونيون القائلون
بالمثل العقلية والصور الالهية وحال ما ينسب الى فرفوريوس
واتباعه من اتحاد العاقل بالمعقول اما مذهب القائلين بالمثل
فهو وان كان مذهباً منصوراً عندنا حيث ذبّبنا عنه واحكمنا
برهانه وشيّدنا اركانه ورفعنا بنيانه كما سبق القول فيه

في العلم الكلي المذكور في السفر الأول من هذا الكتاب لكن نجعل
تلك الصور مناطاً للعلم الأزلي الإلهي السابق على كل ما سواه موضع
بحث ومحل قدح لأن علمه تعالى قديم واجب بالذات وهذه الصور
متأخرة الوجود عنه تعالى وعن علمه بذواتها فكيف يكون هي
بعينها علمه تعالى بالأشياء في أزل الآزال وأيضاً هذه الصور
المفارقة لكونها موجودات عينية لا ذهنية تنقل الكلام إلى
كيفية علمه تعالى بها قبل الصدور فيلزم إما التسلسل أو القول بأن
الواجب تعالى لا يعلم كثيراً من الأشياء بل استفاد علمه بها منها
وأنه لولا تلك الأشياء لم يكن هو بحال والأصول الماضية المحققة
المتكررة تبطل هذا وأمثاله وأما المنسوب إلى فرفوريوس
فقد بالغ الشيخ الرئيس ومن تأخر عنه إلى يومنا هذا في الرد
عليه وتزييفه وتسفيه عقل قائله كما يظهر لمن تتبع كتب
الشيخ كالشفاء والنجاة والإشارات وكتب الشيخ الإشراقي
كالمطارحات وحكمة الإشراق والتلويحات وكذلك كتب غيرهما
ككتاب بهمنيار المسمى بالتحصيل وكتب المحقق الطوسي والإمام
الرازي وغير هؤلاء من اللاحقين وقد تكلمنا في هذا المقام في
مباحث العقل والمعقول من الفن الكلي بما لا مزيد عليه ومن
أراد الاطلاع على كيفية هذا المذهب وتحقيقه ودقائقه و
لطائفه فليراجع إلى ما هناك حتى يظهر له علو رتبة قائله
في الحكمة ورسوخه في العلم وصفاء ضميره بشرط أن يكون ممن له
قوة خوض في العلوم وشدة غوص في التفكر وذلك فضل الله يؤتيه

من

من يشاء و

فصل في حال القول بارتسام صور الأشياء في ذاته تعالى

فتقريره على ما يستفاد من كلام الشيخ في أكثر كتبه هو أن الصور
المعقولة قد يستفاد عن الصور الموجودة في الخارج كما يستفاد من السماء
وهيئاتها وأشكالها الخارجية بالحس والرصد صورتها العقلية
وقد لا يكون الصورة المعقولة مأخوذة عن المحسوسة بل ربما
يكون الأمر بالعكس كصورة بيت أنشأها البناء أولاً في ذهنه
بقوة خيالية ثم يصير تلك الصورة محركة للأعضاء إلى أن يوجدها
في الخارج فليست تلك وجودها العلمي مأخوذاً من وجودها الخارجي
بل وجودها الخارجي تابع لوجودها العلمي وقدمنا في مباحث الكيفيات
النفسانية من الفلسفة الأولى أن جنس العلم الذي من جملة
أقسامها وأجناسها منقسم إلى فعلي وانفعالي فمنه ما يكون سبباً
لوجود المعلوم في الخارج والانفعالي بعكس ذلك سواء كانت السببية
سببية تامة استقلالية أو لا فنعلم صانع البيت للبيت
الذي يريد بناءها من قبيل القسم الأول لكنه ليس سبباً موجباً تاماً
لما بل يفتقر في ذلك إلى قابل وآلة ووضع خاص وزمان خاص وشرائط
أخرى فنقول نسبة جميع الأمور في هذا العالم إليه تعالى نسبة المصنوع
الصانع العالم المختار إلى نفسه الصانعة ونسبة تصنيف الكتاب
الحكمي إلى نفس مصنفه العليم الحكيم لو كانت تامة الفاعلية بأن
يكون مجرد تصوره وتدبره كافياً لحصول صنعه وتصنيفه في الخارج
فصدور الأشياء في الخارج عن الباري جل اسمه في الخارج بأنها
عقلت أولاً فصدرت وتعقله تعالى إياها ليست بأنها وجدت

اولا نعقلت لان صدورها عن عقله تعـ لا عقله من صدورها
فقياس عقل واجب الوجود للاشياء قياس افكارنا التى نستنبطها
اولا ثم نوجدها من جهة ان المعقول منها سبب للوجود فى الجملة
مع وجوه من الفرق كثيرة فانا لكوننا ناقصين فى الفاعلية نحتاج
فى افاعيلنا الاختيارية الى انبعاث شوق حاصل بعد تصور
الفعل وتخيله والى استخدام قوة محركة واستعمال آلة تحريكية
طبيعية كالعضلات والرباطات والايدى والارجل وخارجية
غير طبيعية كالفاس والمنحت والقلم والمداد وانقياد مادة
صالحة لقبول تلك الصورة والاول تعـ لكونه تام الايجاد والفاعلية
كما انه تام الوجود والتحصل انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن
فيكون فقوله وكلامه الذى هو تابع لارادته الذاتية هو تعقله
للاشياء فكينونة الاشياء فى الخارج تابعة لعقولها الذى هو
عبارة عن قوله وتلك الصور العقلية هى كلمات الله التامات
التى لا تنفد فالكتاب الالهى المنطوية على هذا المقصد بابلغ وجه
واحسنه حيث رتب وجود الاكوان الخارجية على قول الله وكلامه
العقلى المطابق لها المترتب على ارادته الازلية الذاتية وسنحقق
معنى الكلام والكتاب فيما بعد بوجه مشرقى انشاء الله تعـ وربما استدل
على كون علمه تعـ بالاشياء بالصور الحاصلة فى ذاته تعـ بانه
يعلم ذاته وذاته سبب للاشياء والعلم بالسبب التام للشىء
يوجب العلم بذلك الشىء فذاته تعـ يعلم جميع الاشياء فى الازل لكن
الاشياء كلها غير موجودة فى الازل بوجود اصلى فلو لم يكن انفسها

بوجود

بوجود علمى غير اصلى لم يتحقق العلم بها اذ العلم يستدعى تعلقا بين
العالم والمعلوم سواء كان نفس التعلق والاضافة او صورة موجبة
لها فالتعلق بين ذات العالم او صفته وبين المعدوم الصرف ممتنع لاستحالة
النسبة تحقق الطرفين معا بوجه من الوجوه ولما امتنع تحقق العالم بها
بانفسها فى الازل والا لزم قدم الحوادث فبقى كونها موجودة بالوجود
العقلى الصورى عند البارى قبل وجودها الخارجى فذلك
اما بان يكون منفصلة عن الواجب تعـ فيلزم المثل الافلاطونية
واما بان يكون لذاته فيلزم التركيب فى ذاته وكلا الشقين محال
او بان يكون زائدة على ذاته لكنها متصلة بها مرتسمة فيها وهو المطلوب
واورد عليه انه منقوض بالقدرة الالهية الازلية لانها ايضا
صفة ذات تعلق بالمقدورات ولا شك ان قدرة الله تعـ شاملة
لجميع الاشياء كانها او مبدعها اذ الكل صادرة عنه اما بوسط او بغير
وسط فلا بد ان يكون للمكونات وجود فى الازل باعيانها لا بصورها
العلمية لان ذواتها العينية مقدورة له لا صورها العقلية
فقط لكن وجود الحوادث فى الازل محال قطعا لنقض لجريان الدليل
وتخلف المدلول واجاب بعض الاذكياء عن هذا النقض بان مثل
هذه النسبة لا يقتضى وجود الطرفين تحقيقا بل يكفى فيها الوجود
التقديرى اذ النسبة نفسها تقديرية الوجود ثم قال لما استلزم
انهدام اصل الاستدلال بما ذكره فالوجه ان يقال ان النسبة وان لم
يقتض تحقق الطرفين بالفعل لكن تحقق العلم يقتضيه لان العلم
يستلزم انكشاف المعلوم عند العالم وتميزه والمعدوم الصرف

لا انكشافى له ولا تميز اقول لما اصل الاستدلال فسيرجع اليه
واما النقض بالقدرة فيمكن دفعه بان القدرة وان سلم جريان
الدليل فيها فانا نتحكم بها حكم العلم فى اقتضاء الطرفين لكن لا انسلم
تخلف الحكم فى القدرة الازلية اذ كما لا يلزم فى العلم وجود المعلوم
بعينه الخارجى بل يكفى وجوده بصورته كذلك لا يلزم وجود المقدور
بعينه الخارجى بل وجوده بصورته وذلك الوجود الصورى كما انه
معلوم له كذلك مقدور وصادر عنه نعم كما صرح به الشيخ وغيره
من القائلين بارتسام صور الاشياء فى ذاته بان تلك الصور كما انها
حاصلة فيه نعم كذلك صادرة عنه واما الجواب الذى ذكره ذلك
المجيب ففى غاية الركاكة من وجوه فاولها حكمه بان النسب والا
اضافات لا وجود لها الا بمجرد الفرض والتقدير وليس كذلك كما علمت
فى مباحث مقولة الاضافة من ان لها حظا من الوجود الخارجى
وان لم يفرضه فارض وثانيها انها وان لم تكن من الموجودات العينية
لكنها من الانتزاعيات التى تستدعى وجود الطرفين وثالثها حكمه
بالفرق بين العلم الازلى والقدرة الازلية بكون احدهما يستدعى
التعلق دون الاخر تحكم بحت لما سبق من ان صفاته نعم الحقيقية
كلها حقيقة واحدة ولها وجود واحد ولا يجوز قياس قدرته
نعم على قدرة الانسان فان القدرة فينا عين القوة والاستعداد
للفاعلية وفيه نعم نفس الايجاب والتحصيل فيجوز ان علمه وقدرته
فى تعلقهما بالممكنات واحد من غير تفاوت **تنبيه واشارة** ان
خلاصة ما ذكره الشيخ الرئيس فى الهيات الشفا ان الواجب نعم يعقل الاشياء

من الاشياء وكلا فذاته اما متقومة بما يعقل من الاشياء فيلزم التركيب
فى ذاته وهو محال ولما عارضة لها ان يعقل الاشياء فلا يكون واجب
الوجود من كل وجه وهو ايضا محال ولولا امور من خارج لم يكن هو بحال
او يكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تاثير والا
الاصول السالفة تبطل هذا وما اشبهه اذ قد سبق ان كل ما يعرض له امر
من خارج فلا بد من قوة انفعالية فيلزم فيه التركيب الخارجى من
شيئين شئ هو به موجود بالفعل وشئ هو به بالقوة وكل ما هو كذلك
لم يكن واجب الوجود بالذات لانه بسيط الحقيقة من كل ما يعرض له
شئ لا من ذاته بل من غيره ويكون فيه معنى ما بالقوة فهو لا محالة
جسم او جسمانى والواجب ليس كذلك فبطل من هذه الاصول كون
عاقليته مستفادة من غيره او حاصلة بعد ما لم يكن ومن وجه
آخر لا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث تغيرها
عقلا زمانيا متخصصا فيكون لكل واحد منهما صورة اخرى على حدة
ولا شك انها متضادة متفاسدة غير باقية بعضها مع بعض فيكون
ذات البارى محلا للمتغيرات والمتضادات فيكون اله العالم مادة
جسمانية تعالى عما يقوله الظالمون علوا كبيرا وايضا من وجه
آخر هذه الفاسدات الكونية او بما يطابقها من جهة شخصيتها
وجزئيتها وتغيرها وتكثرها لم يكن ادراكها على هذا الوجه تعقلا
بل احساسا او تخيلا فيكون القوة المدركة لها قوة حساسة او
قوة خيالية اذ قد ثبت فى موضعه ان المدرك فى مرتبة الوجود كالمدرك فى الصور المحسوسة او المتخيلة لكونها شخصية متجزية لا

ان يدرك بالجسمانية متجزية فلا بد ان يدرك الواجب تعالى
هذه الاشياء على نحو آخر غير الاحساس والتخيل ونحوهما
كالعقل المتغير وكما ان اثبات كثير من الافاعيل له نقص بل اوسط
نقص كذلك اثبات كثير من التعقلات بل الواجب الوجود يعقل
كل شيء على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي فلا يعزب
عنه مثقال ذرة في السماوات والارض وهذا من العجايب
التي يحوج تصورها الى لطف قريحة واما كيفية ذلك فلانه
اذا عقل ذاته وعقل انه مبداء كل موجود عقل اوايل عنه
وما يتولد عنها ولا شيء من الاشيا الا وقد صار من جهة ما يكون
واجبا بسببه وقد بينا هذا فيكون هذه الاسباب بتادي
بمصادماتها الى ان يوجد عنها الامور الجزئية فالاول يعلم
الاسباب ومطابقها فيعلم ضرورة ما يتادى اليها وما بينها
من الازمنة وما لها من العودات لانه ليس يمكن ان يعلم تلك
ولا يعلم هذه فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية
وقال ايضا ولا تظن انه لو كانت للمعقولات عنده صور وكثرة
كانت كثرة الصور التي تعقلها اجزاء لذاته كيف وهي تكون
بعد ذاته لان عقله لذاته ومنه يعقل ما بعده فعقله ما بعد
ذاته معلول عقله لذاته على ان المعقولات والصور التي
لما بعد ذاته انما هي معقولة على نحو المعقولات العقلية
لا النفسانية وانما له اليها اضافة المبداء الذي يكون عنه
لا فيه بل اضافات على الترتيب بعضها قبل بعض وان كانت

معالا

69

معا لا يتقدم ولا يتاخر في الزمان فلا يكون هناك انتقال في المعقولات
قال فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود الحاصل والممكن ويكون
لذاته اضافة اليها من حيث لها وجود في الاعيان فبقي لك النظر
في حال وجودها معقولة انها تكون موجودة في ذات الاول كاللوازم
التي تلحقه او يكون لها وجود مفارق لذاته وذات غيره كصورة مفارقة
على ترتيب موضوعة في صقع الربوبية او من حيث هي موجودة
في عقل او نفس اذا عقل الاول هذه الصور ارتسمت في احدهما كانت
فيكون ذلك العقل او النفس كالموضوعة لتلك الصور المعقولة
وتكون معقولة له على انها فيه ومعقولة من الاول على انها عنه
ويعقل الاول من ذاته انه مبداء لها فيكون من جملة تلك المعقولات
ما المعقول منه ان المبداء الاول مبداء له بلا واسطة بل يفيض
عنه وجوده اولا وما المعقول منه انه مبداء له بتوسط فهو يفيض
عنه ثانيا وكذلك يكون في وجود تلك المعقولات وان كان ارتسامها
ارتسامها في شيء واحد لكن بعضها بعد على الترتيب السببي واذا
كانت تلك الاشياء المرتسمة في ذلك الشيء من معلولات الاول فمن
جملتها الاول يعقل ذاته مبداء له فيكون صدورها ليس على
ما قلناه من انه اذا عقل خيرا وجد لانها نفس عقله للخير وليس الا
لانه يحتاج ان تعقل انها عقلت وكذلك الى ما لا نهاية وذلك
محال فهي نفس عقله للخير فاذا قلنا لما عقلها وجدت ولم يكن معها عقل
ولم يكن وجودها الا تعقلات فانما يكون كانا قلنا لانه عقلها عقلها
او لانها وجدت عنه فان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض

والمسببي

تكثر وان جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته ان يكون من جهتها او اوجب
الوجوب الصفة ممكن الوجود وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات
عرضت الصور الافلاطونية وان جعلتها موجودة فى عقل ما عرض
ايضا ما ذكرناه قبل هذا من المحال فينبغى لك ان تجتهد جهدك فى
التخلص عن هذه الشبهة وتحفظ ان لا تكثر ذاته ولا تبالى بان
يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث علة
لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم
الربوبى عظيم جدا وتعلم انه فرق بين ان يفيض عن الشئ صورة
من شانها ان تعقل وان يفيض عنه صورة معقولة من حيث هى
معقولة بلا زيادة وهو يعقل ذاته مبدأ لفيضان كل معقول من
حيث هو معقول كما هو مبدأ الفيضان كل موجود من حيث هو موجود
معلول ثم تجتهد فى تامل الاصول المعطاة والمستقبلة لينفتح لك ما
ينبغى ان ينفتح انتهى ما ذكره وفيه امور مستقيمة شريفة وامور
متزلزلة وكل ما يستقيم منه ويتضح من المقدمات التى يستنتج منها
كون الاول عاقلا للاشيا قبل وجودها وان الموجودات حاصلة
عنده بصورها العقلية قبل وجودها فهى مشتركة بين اثبات
الصور المفارقة الافلاطونية وبين اثبات الصور الموجودة
عنده فى ذات الاول من كون عقله بعينه لذاته علة لعقله لها
وان كثرتها كثرة بعد الذات الاحدية وانها صادرة عنه بعينه على
الترتيب السببى والمسببى وان حيثية كونها معقولة له بعينه
بعينها حيثية صدورها عنه بلا اختلاف جهة وانها ليست

مما عقلت

مما عقلت فوجدت او وجدت فعقلت بل وجدت معقولة وعقلت
موجودة وان كمال الاول ومجده فى ان ذاته بحيث يصدر عنه
هذه الاشياء لا فى نفس حصولها له فعلوه ومجده بذاته لا بتلك
الصور العقلية الى غير ذلك وكل ما يسلك بها طريق الارتسام
فهى متزلزلة كما ستعلم فيما بعد ثم من العجب ان الذين جاؤا بعد الشيخ
وحاولوا القدح فى هذا المذهب لم ينقدوا عليه ولم ياتوا بشئ
الا وقد نشا من قلة تدبرهم فى كلامه او من قصور قرائحهم و
انهاءهم او من عدم خوضهم فى الاصول الحكمية كما ينبغى فمنهم ابو البركات
البغدادى حيث ذكر فى كتابه المسمى بالمعتبر قوله لو كان علمه مستفادا
من الاشيا لكان لغيره مدخل فى تتميم ذاته منقوض بكونه تعم
فاعلا للاشيا فان فاعليته لا تتم الا بصدور الفعل عنه فيجب ان
يكون لفعله مدخل فى تتميم ذاته وذلك باطل فيلزم نفى كونه
فاعلا للاشيا فكما ان هذا الكلام باطل فكذا ما قاله اقول وجه الحل
ايضا عنه كما اشير اليه ان الفاعلية كالعلم والقدرة ونحوهما قد يطلق
ويراد بها نفس الاضافة المتاخرة عن وجود الطرفين بلا شك وقد
يطلق ويراد بها مبادى تلك الاضافات وهى متقدمة عليها وليست
تلك المعانى من الصفات الكمالية له تعم الا باعتبار مباديها المتقدمة
على الاضافة فكما ان فاعليته تعم الحقيقية لا يتوقف على وجود الفعل
لان وجود الفعل يتوقف عليها والا لزم الدور فكذا ان ذلك فى علمه ان
يجعل المعلوم تبعا للعلم لا العلم تبعا للمعلوم ومن القادحين فى هذا
المذهب استاذ فحج اتباع المشرقيين المحيى لرسوم حكماء الفرس فى قواعد النور

والطلانه حيث قال في المشرع السابع من الهيات كتابه المسمى بالمطارحات
قولهم ان ذاته محل لاعراض كثيرة ولكن لا ينفعل عنها انما يذكرونه
ليظن الجاهل ان فيه معنى فانه يوهم ان الانفعال لا يقال الا
عند تجدد كما يفهم من مقولة ان ينفعل وهذا لا يعنيهم فان ذاته
وان لم يلزم الانفعال التجددي من وجود عرض ولكن يلزم بالضرورة
تعدد جهتي الاقتضاء والقبول كما سبق ان الفعل بجهة والقبول
باخرى ثم كيف يصدق عاقل بان ذاتا يكون محلا لاعراض ولا ينفعل
بها وقد تقررت فيها وهل كان اتصاف الهيئات بصفات فيها
الا لانها كانت محلا لها انتهى كلامه اقول ما ذكروه حق وصدق
من عدم تكثر الحيثية والاختلاف فيها الا في اجتماع الفعل والقبول
بمعنى الانفعال التجددي الاستعدادي دون اجتماع الايجاب
ومطلق القبول فان المعلول الصادر بايجاب العلة واقتضائها انما
كان وجوده في نفسه بعينه وجوده العروضي كما هو شان الاعراض
فحيثية صدوره مثل هذا المعلول هي بعينها حيثية عروضها
لموجبها التام ومقتضيه لانه لم يوجب الا معلولا وجوده هذا الوجود
فلو لم يقم به لم يكن مقتضيا لذلك الوجود الارتباطي فاذن
لو كان خلل في كون اوائل الصادرة عنه تع اعراضا لكان من سبيل
آخر لا من محالية اجتماع الفعل والقبول ثم العجب منه كيف
استقام عنده محال لوازم الماهيات البسيطة مع انه قد حقق
القول فيها بانها غير مستندة الا الى تلك الماهيات لا الى
جاعلها فهل هي الا فاعلة لها وقابلة بجهة واحدة ثم قوله

كيف

كيف يصدق عاقل الى آخره تعريض ببهمنيار حيث قال في التحصيل ذاته
تع وان كانت محلا لاعراض كثيرة ولكن لا ينفعل عنها ولا يتصف
بها وحاصله انه لا يتاثر فان اكثر ما يطلق لفظ الاتصاف انما في
الاعراض التي يتاثر منها الموضوع ويصير بحال لم يكن هو في ذاته
عليها كالجسم في اتصافه باللون والطعم وساير الاعراض وكالنفس
في اتصافها بالعلم والقدرة وغيرهما وليس كذلك حال العقل الفعال
مثلا في حصول الاحوال والآثار الصادرة عنه له من جهة الفاعلية
والايجاب وكذا الاضافات العارضة له الى المعلولات المتاخرة
عنه فان اريد من الاتصاف مطلق العروضية والملحوقية
فلا مضايقة في اللفظ بعد وضوح المقصود ولكن لا فساد في
تحققه ههنا وان اريد ما يصير الموضوع بسببه بحال لم يكن
عليه في ذاته فليس بلازم فاللازم غير محتاج الى الجعل وغير لازم
وقال فيه ايضا واذا لم يكن تعقله تع زايدا على ذاته وليس ذاته
الا ذاته بسبب المادة كما يعتبر في غيره فيكون مبدا الصورة
في ذاته اما ان يكون على ما يقال انه اذا علم ذاته يجب ان يعلم لازمه
فيكون العلم تابعا لكونه لازما عن ماهيته فيتقدم اللزوم على العلم
باللزوم فعلمه بلازمه متوقف على لزوم لازمه فيبطل قولهم
ان علمه بالاشياء سبب لحصول الاشياء بل علمه على هذا الوجه
انما هو معلول للزوم اللازم عنه انتهى اقول هذا المذكور ايضا
يشبه المواخذات اللفظية بعد ظهور المعنى فان قولهم علمه تع بذاته
علة لعلمه بلازمه ليس يقتضي ان يكون له لازم متحقق قبل العلم

به ثم ينشأ العلم بذلك اللازم من العلم بالذات حتى ينافي ما ذكروه
من قولهم ان وجود الاشياء تابع لعلمه بها ويلزم تقدم اللزوم على
العلم باللزوم بل مرادهم ان علمه بذاته الذي هو عين ذاته علة
لعلمه بما يلزم ذاته في الواقع وان كان لزومه بتوسط هذا العلم
فان لازم اللازم ايضا لازم والحاصل ان الصورة العلمية الحاصلة
في ذاته من لوازم ذاته التي هي علمه بذاته والاشيا الخارجية
من لوازم علمه تع بتلك الاشياء فتكون هي من لوازم لوازمه تع
بل هي عين لوازمه بوجه فان العلم الصوري والمعلوم الخارجي
متحدان في المهية والحقيقة مختلفان في نحوي الوجود الذهني
والعيني فلا تناقض في قولهم علمه بذاته علة لعلمه بلوازم ذاته
اعني اللوازم الخارجية وقولهم حصول اللوازم تابع للعلم بها ثم انه
لما استشعر هذا الدفع قال ولما ان يقال ان حصول صورة في ذاته
متقدمة على لزوم ما يلزم بالعلية بحيث لولا تلك الصور المقارنة
ما وجد اللازم المباين فحينئذ ليست ذات الواجب على تجردها
مفيدة للوازم المباينة بل هي صورة اقول هم يلتزمون ذلك ولا باس
بذلك اثبات العقل من حيث ان مبناه على انه تع واحد من جميع
الجهات فالصادر الاول لا بد ان يكون واحدا وليس كذلك الا العقل
اذ نقول اولا ان البرهان على اثبات العقل ليس منحصرا في هذا
المسلك بل المسالك الى اثباته واثبات كثرته متعددة وثانيا ان هذه
الجهات الكثيرة اللاحقة لذاته انما هي صورة الاشيا الخارجية وليس
كل واحدة من تلك الجهات يصلح لان يكون جهة لصدور اي معلول

كان

كان بل كل واحدة منها جهة لصدور ما يطابقها ويماثلها على الترتيب
وثالثا انه اذا دل البرهان على حصول صور المعلولات قبل ايجادها
في ذاته تع فلا بد من ان يكون وجودها في العين على طبق وجودها
في العلم وكذا هيئتها وكيفيتها الخارجية على وفق هيئتها وكيفيتها
الصورية والا لم يكن العلم الاول مطابقا للمعلوم فيكون جهلا وهو
ممتنع بالضرورة ثم قال ثم ان الصورة الاولى سواء تقدمت على اللازم
المباين او كانت غير متقدمة ولا متأخرة لما حصلت في ذاته تستدعي
جهتين في ذاته ولا يصح ان يكون السلب اشرف من ذاته اذا كان
الذات ليس لها الا القبول والسلب يرجح الحصول والفعل ومحال
ان يكون الجهة السلبية اشرف من الذات الواجبية اقول اما قوله
ان الصورة الاولى الى قوله يستدعي جهتين في ذاته اعادة لما
سبق منه انه يلزم من حصول صورة في ذاته تع اختلاف جهتي الفعل
والقبول واما قوله فلا يصح الى اخره فهو جواب اخترعه من نفسه نيابة
عنهم ليعترض عليهم او وجده في كلام بعض اتباعهم ومقلديهم و
مبناه على ما توهم كثير من لزوم الامكان في كل ما يتأخر عنه شيء يلحق
به سواء كان المتأخر لازما ام لا وسواء كان المتقدم مقتضيا موجبا
له او لا وليس كذلك كما توهموه حيث لم يعلموا ان المقتضي للشيء و
المفيض عليه ليس في حد ذاته خاليا عنه بالحقيقة حتى طرء عليه
وجدان شيء بعد فقدانه عنه بعدية ذاتية او زمانية
ليلزم عليه الامكان الذاتي والقوة الاستعدادية بل الشيء
من حيث موجبه اتم واكمل منه من حيث نفسه كما حققناه سابقا

وهذا اصل شريف لم يظفر به الا قليل من الاصفياء ثم قال وايضا
الصورة الاولى اذا كانت مع ذات الاول علة لحصول اللازم المباين
الذى هى صورته وعلة ايضا لحصول صورة اخرى فى ذات الاول
فيلزم ان يكون الاول باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة
يفعل فعلين مختلفين ثم يكون منفعلا عن الصورة الاولى
وهى علة للاستكمال بحصول صورة ثانية اقول اولا ان ما ذكره
منقوض بكون العقل الاول سببا لحصول العقل الثانى والفلك
الاقصى فيكون ذات الاول باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة
يفعل فعلين مختلفين وكل ما وقع الاعتذار به هناك
نعتبر ههنا وثانيا بالحل وهو ان الصورة الاولى كالصادر الاول امر
واحد حقيقيا كالواجب تعم والامكان المعم مثل العلة فاذن
ما سوى الاول لا يخلو من جهتى كمال ونقص فبكل جهة يلزم
منه شئ اخر الاشرف من الاشرف فالاخس من الاخس ثم
قال ثم يكون الواجب منفعلا عن الصورة الاولى وهى علة
للاستكمال بحصول صورة ثانية والصورة وان اعتقدوا انها
الهة وان كانت فى ذاته فليست كمالا له فلزمهم الاعتراف
بانها فى ذاتها ممكنة الوجود فى ذاته لا يكون حصولها بالفعل
وانتفاء القوة عنه بوجودها يكون كمالا له كيف وعندهم
ليست الصورة موجبة لنقص فيه وانا لم يكن وجودها
نقصا فلو كانت منتفية كان كونه بالقوة نقصا وحينئذ النقص
مكمل وكل مكمل من جهة ما مكمل اشرف من المستكمل اقول قد علمت

ان

ان هذه الصور عندهم ليست كمالات لذاته وانما العلم الذى هو من
كمالاته وبعونه هو ما يكون عين ذاته ولا فرق بين صدور
هذه الصور عنه تعم وصدور ساير الاشياء الخارجية فى
كونها مترشحة عن ذاته تعم متاخرة بوجودها ووجوبها عنه تعم
ولنسبتها اليه ليست الا بالوجوب والفعلية لا بالامكان والقوة
ولا منافاة بين ان يكون وجود الشئ بالقياس الى ماهيته ممكنا
وبالقياس الى موجبه واجبا فكل من تلك الصور وان كان وجودها
للواجب لكن لا يلزم من ذلك امكان وجودها له تعم فان معنى
كون الوجود ممكنا ان له حيثية زائدة عليه كان حاله بالقياس
اليها الامكان لا غير ولا يلزم من ذلك ان يكون حاله اى حال
ذلك الوجود فى نفسه او بحسب الواقع او بالقياس الى موجبه وان
كان غير منفصل عن موجبه ذلك الحال اعنى الامكان وبالجملة
وجود تلك الصورة ليس بزيلا القوة ونقص عن الواجب تعم
كما ان عدمها عنه ليس تصورا وله نفيا انا عنه بل كماله و
مجده تعم انما يكون على وجه يصدر عنه تلك الصور وليس كماله
ومجده بوجودها له كما ليس بوجودها فى نفسها فاذن كماله و
مجده بذاته لا بشئ اخر وهذا المعنى مصرح به فى كتب الشيخ غير
مرة منها قوله فى التعليقات ان فرضنا ان الاول يعقل ذاته
مبدا لها ثم يكون تلك الموجودات موجودة فيه فاما ان يكون
وجودها فيه موثرا فى تعقله لها او لا يكون موثرا فان كان
موثرا كان لانه يعقلها الاول لكن علة وجودها هو ان الاول

عقلها فيكون لانها عقلها الاول عقلها او لانها وجبت عنه وجبت تعليق اخر ان كان وجود تلك المعقولات علة لان يعقلها الاول ثم نقول ان عقل الاول لها علة لوجودها كان كانه يقال لانها وجبت عنه وجبت عنه وان كان تعقل الاول علة لوجودها ثم يصير وجودها علة لان يعقلها كان كانه يقال لما عقلها عقلها وكلا الوجهين لهام وحقيقة الامر ان نفس معقوليتها له نفس وجودها عنه تعليق اخر الاول لا يستفيد علم الوجودات من وجودها فانه يفيدها الوجود فهو يعقلها فايضة عنه نعقله لذاته عقل لها اذ هي لازمة له وهو يوجبها معقولة لا يوجدها من شانها ان تعقل تعليق اخر فان قال قايل انه يعلمها قبل وجودها حتى يلزم من ذلك اما ان يعلمها وهي في حال عدمها او يلزم اما ان يعلمها عند وجودها حتى يكون يعلمها من وجودها فان قوله ذلك محال لان علمه بها هو نفس وجودها ونفس كون هذه الموجودات معقولة له هو نفس كونها موجودة وهو يعلم الاشيا لا بان يحصل فيه فيعلمها كما نحن نعلم الاشيا من حصولها بل حصولها هو علمه بها وعلمه بسيط ثم قال وفي الجملة اثبات الصور في واجب الوجود قول فاسد ومعتقد ردي ويوجب ان يكون الذي يفيده الصور ليست ذاته بل شي اشرف من ذاته وهو ممتنع وان التزموا بان ذاتا واحدة يجوز ان يقبل ويفعل فينهدم بذلك قواعد كثيرة مهمة لهم ويكون التزاما لمحالات كثيرة انتهى ما ذكره اقول قد علمت ان واجب الوجود مبدأ كل

الاشياء

الاشياء ومبدأ وجوب وجودها واذا صدر عنه شي بواسطة سبب متوسط فذلك السبب المتوسط ايضا ناش منه فالجهات الفعلية كلها منبعثة عنه فكل شرف فيه شي وفيض من شرفه فلا يفيده شي شيئا اصلا كيف ووجود الاشياء عنه اوله ليس بزيد كما لا لم يكن حاصلا له في ذاته بذاته وعلمت ايضا ان اتحاد جهتي الصدور والعروض ليس بممتنع كما في لوازم الماهيات واطلاق القبول ههنا ليس بمعنى الانفعال والتاثر ولا يلزم من ذلك هدم قاعدة اصلا نعم لو التزم احد تجويز ان يكون ذات واحدة فاعلة وقابلة من جهة واحدة يلزم منه انهدام كثير من القواعد مثل اثبات تعدد القوى النفسانية و الطبيعية كتعدد قوتي الحس المشترك والخيال وكذا الوهم والحافظة فان شان الحاس القبول الانفعالي وشان الحافظ الفعل وكتعدد قوتي الرطوبة واليبوسة وقوتي التحرك والتحريك وكذا الاحساس و التحريك ومثل قاعدة تركب الجسم بما هو جسم من الهيولى والصورة من جهة اشتماله على امر هو به بالفعل وهو كونه جوهرا ذا بعد وعلى امر هو به بالقوة وهو قابليته لاشياء اخر واما اثبات عينية الصفات الالهية لذاته فطريقه غير منحصر في انها لو كانت زائدة لزم كون شي واحد قابلا وفاعلا لما علمت حاله فيجب الصفات بل لما سلكناه وقررناه هناك الا ترى ان له تعالى اضافات كثيرة الى الاشيا على الترتيب ولا يلزم من ذلك تعدد جهتي الفعل والقبول وفي الجملة ليس ولم يظهر في اثبات الصور لواجب الوجود فساد في القول ولا رداءة في الاعتقاد بما اوردته المنكرون له القايحون فيه الى زماننا هذا مع طول المدة

وشنّة الانكار الا ما سنذكره بقوة العزيز الحكيم ومن القادحين
المصرّين في الانكار لهذه الصور بعد المحقق الطوسي في شرح الاشارات
مع انه قد شرط في اول قسمي الطبيعي والالهي ان لا يخالف الشيخ
في اعتقاداته وليته لم يخالفه ههنا ايضا وترك الشرط انكارا
اتفق له الى ان يفتح الله على قلبه ما هو الحق والصواب قال المحقق
لتبيين مفاسد القول باثبات الصور في ذاته من انه لا شك
في ان القول بتقرّر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد
فاعلا وقابلا معا وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى
عن ذلك علوا كبيرا وقول بان المعلول الاول غير مباين لذاته تعالى و
بانه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة
فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء
القائلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور
المعقولة بذاتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل والمعقول
والمعتزلة القائلون بثبوت المعدومات انما ارتكبوا تلك
المحالات حذرا من التزام هذه المعاني اقول اما الزامه المفسدة
الاولى من كون ذات الباري على التقدير المذكور فاعلا وقابلا
ان اراد بالقبول مطلق العروض اللزومي فلا نظهر فساده
ولم دليل على بطلان كون البسيط فاعلا وقابلا الا ان يراد به
الانفعال التجددي او كون العارض مما يزيد المعروض كمالا
وفضيلة في عروضه فيكون المستفيد اشرف من ذاته واقوى
وافضل وان اراد به غير ذلك فعليه اثباته بالحجة حتى ينظر

فيه فان لزومه غير بيّن ولا مبيّن والعجب ان الشيخ ممن ذكره في مواضع
كثيرة من كتاب التعليقات بعبارات مختلفة ان جهتي الفعل
والقبول في لوازم الاشياء غير مختلفة ولا متعددة منها قوله
لا يصح ان يكون واجب الوجود بذاته قابلا لشيء فان القبول
لما فيه معنى ما بالقوة واما ان يكون تلك العوارض توجد
فيه عن ذاته فيكون اذن قابلا كما انه فاعل اللهم الا ان تكون
تلك الصفات والعوارض من لوازم ذاته فانه حينئذ لا يكون
ذاته موضوعة لتلك الصفات لان تلك الصفات موجودة
فيه بل لانه هو وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان
البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان
البياض من لوازمه وانما وجد فيه لانه هو ولو كان المعنى فيه
وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل بل هو من حيث هو
قابل فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فان حقائقها هي انها
يلزم عنها اللوازم وفي ذاتها تلك اللوازم على انها من حيث هي
قابلة فاعلة فان البسيط عنه وفيه شيء واحد اذ لا كثرة فيه
ولا يصح فيه غير ذلك والمركب يكون ما عنه غير ما فيه اذ هناك
كثرة قال وكل اللوازم هذا حكمها ومنها قوله البسيط ليس فيها
استعداد فان الاستعداد هو ان يوجد في الشيء شيء عن شيء
لم يكن ويكون استعداده لقبول ذلك الشيء متقدما على قبوله
بالطبع ومنها قوله النفس الانسانية لا يصح ان يكون فاعلة
للمعقولات قابلة لها بعدما ان لم يكن فان مثل ذلك محال بل

موصوفة بتلك

معنى ما بالقوة وفيه استعداد فاما الشيء الذي حقيقته ان يلزمه
المعقولات دائما فلا يجب ان يكون فيه معنى ما بالقوة ومنها قوله الذي
يقبل المعقولات لا يصح ان يكون فاعلا لها الا انه لا يصح ان يكون شيء
واحد فاعلا وقابلا بعد ان لم يكن فاعلا وقابلا فانه يسبقه معنى
ما بالقوة اقول قد ظهر من هذه البيانات الواضحة المخفية على اكثر
الناس ان منشاء التركيب في شيء من جهة عروض عارض له ليس
الا سبق معنى القوة سبقا زمانيا او سبق معنى الامكان سبقا
ذاتيا والاول يوجب التركيب الخارجي والتعدد في الوجود كعروض
البياض للجسم والحركة للمتحرك فالفاعل هو الصورة وما يجري مجراها في
الفعل من جهتها والقابل هو الهيولى وما يجري مجراها في الانفعال
من جهتها والثاني يوجب التركيب العقلي والتعدد في المعنى كعروض
الوجود للماهية فالفعلية من جهة الوجود والامكان من جهة الماهية
واما اللوازم الذاتية فليست الذات ذا اللوازم من جهة لوازمها
بل من جهة نفسها فليس لها من جهة ذاتها امكان تلك اللوازم بل انما
وجوبها فلا تكثر فيها من جهة الامكان والوجوب كما لا تكثر فيها من
جهتي الفعل والانفعال واما الزام المفسدة الثانية من اتصافه
تعالى بصفات حقيقية فهو غير لازم وانما يلزم لو كانت تلك الصور
العقلية من ما يكمل به ذاته او يزيد في وجوده تعالى عن ذلك علوا كبيرا غير متناه
الشدة ووجودات تلك اللوازم من رشحات فيضه وتنزلات وجوده
واليه الاشارة بقوله ان ذاته تعالى وان كان محلا لتلك الصور لكن
لا يتصف بها ولا يكون هي كمالات لذاته تعالى وليس علوه لاجل وجدانه

بتعقله للاشياء بل بان يفيض عنه الاشياء معقولة فيكون علوه ومجده
بذاته لا بلوازمه التي هي المعقولات وذكر بهمنيار هذا المعنى بقوله
واللوازم التي هي معقولاته تعالى وان كانت اعراضا موجودة فيه فليس
مما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته هو
بعينه كونه مبدا لكل لوازمه اي معقولاته بل ما يصدر عنه
انما يصدر عنه بعد وجوده وجودا تاما فانما يمتنع ان يكون ذاته
محلا للاعراض ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل كالله فانه في
بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا انه محلها انتهى والحاصل
ان الواجب تعالى بحسب ذاته بذاته ذا تلك اللوازم لا انه بسبب
تلك اللوازم ذا تلك فعاقليته للاشياء لم تحصل له بسبب الاشياء
ولا ايضا بسبب صورها العقلية بل بسبب ذاته فقط بمعنى انه
متى فرضت ذاته بذاته في اي مرتبة كانت بلا ملاحظة شيء آخر معه
لكانت ذاته عاقلة للاشيا لكن عاقليته للاشياء مما لا ينفك عن
حصول صور الاشياء له معقولة وهذا مما فيه غموض ولطافة
يقصر عن دركه اكثر الاذهان كيف ومن ادركه هذا هان عليه ادراك
العلم المقدم المتقدم على الايجاد سواء كانت المعقولات التفصيلية
صورا ذهنية كما هو راي المشائين او خارجية كما هو راي الافلاطونيين
ومن لم يذق هذا المشهد لا يمكنه التخلص من لزوم جهة الامكان في
واجب الوجود على كلا المذهبين كما يظهر بالتامل ومما يشير الى هذا
المعنى كلمات الشيخ في التعليقات منها قوله نفس تعقله لذاته هو وجود
هذه الاشياء عنه ونفس وجود هذه الاشياء نفس معقوليتها

له وقوله وجود هذه الموجودات عنه وجود معقول لا وجود موجود
من شانه ان يعقل او يحتاج ان يعقل وقوله اضافة هذه المعقولات
اليه اضافة محضة عقلية اى اضافة المعقول الى العاقل فقط لا
اضافة كيف ما وجدت اى ليس من حيث وجود هذه الاشياء ومن حيث
هي موجودة في عقل او نفس او اضافة صورة الى مادة او عرض الى
موضوع بل اضافة مجردة بلا زيادة وهو انه يعقلها بحسب قول
والعجب من الشيخ وتحقيقه المقام على هذا الوجه كيف بالغ
في الرد والانكار على ما ينسب الى فرفوريوس من القول باتحاد العاقل
بالمعقولات مع ان هذا التحقيق الذى ذكره ههنا وفي مواضع اخرى
مما يقتضى صحة القول بالاتحاد فان وجود هذه المعقولات بعينه
لما كان نفس معقوليتها وكونه اضافتها اليه نعم اضافة بسيطة
لا اضافة شيء له وجود غير كونه مضافا فذلك مما يوجب ان
لا يتصور بين العاقل ومثل هذا المعقول تغاير في الوجود ولا
انفصال فضلا عن امكان المغايرة والانفصال فلا بد من ان يكون
بينهما ضرب من الاتصال والاتحاد وان كان في تعقل هذا الاتصال
وكيفيته صعوبة على غير المكاشف تعليق آخر كون هذه الصور
موجودة عنه هو نفس علمه بها وعلمه بانه يلزم عنه وجودها
هو مبدا لوجودها عنه وليس يحتاج الى علم آخر يعلم به انه مبدا
لها لوجودها عنه تعليق آخر وجود هذه الصور التي عنه عنه نفس
علمه بانه مبدا لها هذه المعقولية هي نفس هذا الوجود وهذا
الوجود هو نفس هذه المعقولية تعليق آخر لو كان يعقل ذاته

اولا

اولا ثم يعقلها مبدا للموجودات لكان يحصل ذاته مرتين تعليق
آخر الاول يعقل ذاته على ما هي عليه لذاته مبدا للموجودات وانها
لا يمتنع له عقلا بسيطا وليس يعقل ذاته اولا ويعقل انه مبدا
للموجودات ثانيا فيكون عقل ذاته مرتين بل نفس عقله لها هو نفس
وجودها عنه وليس اعتبار تعقل الاول كاعتبار تعقلنا نحن
فانا نعرف العلة والمعلول من لوازم كل واحد منهما بقياس واعتبار
فنعقل اولا انه موجود ونعقل ايضا انه مبدا للموجودات بقياس
ونظر ونعقل ايضا انا عقلنا ذلك بعقل آخر وليس في تعقل الاول
هذا الحال تعليق آخر لا يحتاج انه نعم يعقل ذاته ويعقلها مبدا للموجودات
فالموجودات معقولات له وهي غير خارجة عن ذاته لان ذاته مبداها
لما هو العاقل والمعقول ولا يصح هذا الحكم فيما سواه يعقل ما هو خارج
عن ذاته المعنى ذلك من تحقيقاته وافاداته تعليق آخر ليس علو الاول
ومجده هو ان يعقل الاشياء بل علوه ومجده بان يفيض عنه الاشياء
معقولة فيكون بالحقيقة علوه ومجده بذاته لا بلوازمه التي هي المعقولات
وكذلك الامر في الخلق فان علوه ومجده بانه يخلق الا بان الاشياء مخلوقة
فعلوه ومجده اذن بذاته انتهى واما المفسدة الثالثة من لزوم
تحقق الكثرة في ذاته فتلك الكثرة لما كانت بعد الذات وعلى ترتيب
الاول والثاني والثالث وهكذا الى اقصاها لم يقدح في وحدة الذات
ولم يثلم بها الاحدية الذاتية كالوحدة في كونها مبدا للكثرات التي
بعدها وقد اشار الشيخ الى دفع هذا المحذور بقوله في مواضع من كتاب التعليقات
بما حاصله ان هذه الكثرة انما هي بعد الذات بترتيب سببي ومسببي

لازمانی فلا ینثلم بها وحدة الذات الا تری ان صدور الموجودات
المتکثرة عنه تعالی لا یقدح فی بساطته الحقة لکونها صادرة عنه علی
الترتیب العلی والمعلولی فکذلک معقولاته المفصلة الکثیرة
انما ترتبت عنه علی وجه ترتقی الیه وتجتمع فی واحد محض فهی
مع کثرتها اشتملت علیه احدیة الذات اذ الترتیب یجمع الکثرة
فی واحد کما اشار الیه المعلم الثانی بقوله واجب الوجود مبدأ
کل فیض وهو ظاهر علی ذاته بذاته فله الکل من حیث لا کثرة
فیه فینال الکل من ذاته فعلمه بالکل بعد ذاته وعلمه بذاته
وتتحد الکل بالنسبة الی ذاته فهو الکل فی وحدة واما لزوم المفسدة
الرابعة من کون المعلول الاول غیر مباین لذاته ان اراد بعدم
المباینة الحلول والقیام فهو عین محل النزاع فلا یکون حجة علی
القائلین بکون علمه تعالی انما هو بالصور القائمة بذاته تعالی مع مغا
یرتها له وان اراد به کون صورة المعلول الاول متحدا بالواجب تعالی
بناء علی ان صدور کل معلول عنه تعالی مسبوق بالعلم به فلو لم
یکن صورة المعلول الاول عین الواجب لتقدمت علیها صورة اخری
والکلام عاید فیها ایضا وهکذا یلزم مع خلاف الفرض التسلسل فی الصور
المترتبة فجوابه ما هو مذکور فی کتب الشیخین ابی نصر وابی علی و
کتب اتباعهما کالتحصیل لبهمنیار ما حاصله ان صدور کل موجود
خارجی لم یکن وجوده فی نفسه عین معقولیته فذلک مسبوق بعلمه
تعالی واما صدور ما وجوده عنه تعالی نفس معقولیته له فلا یحتاج الی
صدوره الی ان یکون مسبوقا بعلم آخر لان وجوده عقل فلم یفتقر الی علم

وعقل

وعقل آخر قال الشیخ فی التعلیقات کل ما یصدر عن واجب الوجود فانما
یصدره بواسطة عقله له وهذه الصورة المعقولة له یکون نفس
وجودها نفس عقله لها لا تمایز بین الحالین ولا ترتب لاحدهما
علی الآخر فیکون عقله لها تمایزا لوجودها عنه فلیس معقولیتها
له غیر نفس وجودها عنه فاذن من حیث هی موجودة معقولة ومن حیث
هی معقولة موجودة کما ان وجوب الباری لیس الا نفس معقولیته لذاته
فالصور المعقولة له یجب ان یکون نفس وجودها عنه نفس عقلیته
لها والا ان کانت معقولات اخری علة لوجود تلک الصورة کان
الکلام فی تلک المعقولات کالکلام فی تلک الصور ویتم الی غیر النهایة
فانه یجب ان یکون قد عقلت اولا حتی وجدت او یکون انها عقلیته
لانها وجدت فیکون علة معقولیتها وجودها وعلة وجودها معقولیتها
وعلة وجودها معقولیتها فیلزم ان یکون علة معقولیتها او علة
وجودها تعلیق آخر ان کان صدور وجود هذه اللوازم بعد عقلیته
لها یجب ان یکون موجودة عنه عقلیته لها فان المعقول یجب ان
یکون موجودا واذا کانت موجودة یجب ان یتقدم وجودها ایضا عقلیته
لها فیتسلسل ذلک الی غیر النهایة فیجب اذن ان یکون نفس عقلیته
لها نفس وجودها عنه تعلیق آخر الصور العقلیة اما ان توجد
عنه بعد ان یکون معقولة فیکون قبل وجودها عنه موجودة
لانها ان لم تکن موجودة لم تکن معقولة فان ما هو غیر موجود لا یعقل
فیلزم اذا کانت موجودة ان یتقدمها عقلیته لها وکذلک الی غیر النهایة
انما الکلام فی ذلک کالکلام فی هذا لانها کانت معقولة وهی ایضا من لوازمه

فيكون قد عقلت هذه ايضا بواسطة صورة معقولة اخرى والكلام
فيها كالكلام في هذه فيتسلسل الامر تعليق آخر اذا قيل انما وجدت
هذه اللوازم لانها عقلت وعقليتها لها التي هي سبب وجودها
من اللوازم لزم السؤال فيقال ولم وجبت وبواسطة اي شيء فيقال
انما وجبت لانها عقلت فيتسلسل الامر تعليق آخر هذه الصورة
من لوازم ذاته وانا تبع وجودها عقليتها لها كانت عقليتها لها
من لوازم ذاته ايضا فيكون وجودها العقلية من عقليتها لها فيكون
تعقل بعد تعقل الى ما لا نهاية له واما اللزوم المفسدة الاخرى
من انه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور
الحالة فيه فهذا مجرد استبعاد فهل هذا كقول من ينكر وجود
عالم المعقولات الصرفة قبل وجود هذا العالم الجسماني او وجود
عالم الامر قبل وجود عالم الخلق ثم يقول يلزم على ذلك ان لا يوجد
شيئا من هذه الجسمانيات بذاته بل بتوسط الامور العقلية
ولا يخلق شيئا من الخلق الا بواسطة الامر فيقال له اولا ان
البرهان هو المتبع لا غير وثانيا ان ذلك العالم اشرف وانسب بالا
بالتقدم فكذلك نقول الصور الالهية لكونها من لوازم وجوده
الباقية ببقائه لا بابقائه الموجودة لا بايجابه الواجبة
بوجوبه فضلا عن ايجابه هي اشرف واقدس من الموجودات
عنه فيكون اقدم تحققا واقرب منزلة عنده تعالى فهي لا محالة
احرى بان تكون واسطة في الايجاد لهذه المباينات الخارجية
ثم من القادحين في اثبات الصور الالهية المنكرين لمذهب التصور

من

من المتأخرين العلامة الخفري حيث نقل في بعض مؤلفاته كلام انكسيمانس
الملطي من انه قال ان كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت
صورته في علم مبدعه الاول والصور عنده غير متناهية ثم قال ولا
يجوز في الرأي الا احد قولين اما ان يقول ابدع ما في علمه واما ان يقول
ابدع اشياء لا يعلمها وهذا من القول المستشنع وان قلنا ابدع ما في
علمه فالصورة ازلية بازليته وليس يتكثر ذاته بتكثر المعلومات
ولا تتغير بتغيرها انتهى واعترض عليه بوجهين احدهما انه لم
يتعرض لكيفية فيضان هذه الصور من الذات من كونه بالعلم
المقدم اولا وعلى الاول يرد عليه ان العلم المقدم الذي هو عين
الذات كاف في العلم بالموجودات العينية فما الدليل على فيضان الصور
العلمية قبل الايجاد العيني وعلى الثاني يرد عليه ان هذا قول
بان الله تعالى ابدع اشياء لا يعلمها وهذا قول مستشنع كما ذكره
ذلك الفيلسوف وثانيهما انه يرد عليه ان هذه الصور اما جواهر
او اعراض فان كان الاول لزم ان يكون موجودات عينية لا بد
لها من صور اخر للعلم بها والكلام في ذلك كالكلام في اصل الصور
وان كان الثاني لزم ان يكون الواجب الوجود بالذات محلا لها و
القول بكون الواجب بالذات فاعلا لها لا محلا لها لكونها غير متأثر
عنها فكذا بكونها جواهر كما في الممكنات ولا خفاء ايضا في ان علم
واجب الوجود باعتبار هذه الصور ليس علما كماليا ذاتيا لكونه
تابعا لفيضان تلك الصور فعلى تقدير انحصار العلم المقدم
في فيضان الصور المنكشفة لزم ان لا يكون للذات علم كمالي ذاتي

غير تابع للتأثير والحق تحققه كما مرّ انتهى اقول في كلامه موضع انظار
اما قوله ان العلم المقدم الذي هو عين كاف الى آخره ففيه ان هذا بعينه
العلم عندهم مستلزم لفيضان صور العقلية التي هي من لوازم
ذاته وهو غير كاف في ايجاد الاشياء المباينة الذوات لذات المبدأ
نعم لان علمه تعالى بالاشياء الخارجية ليس بوجود تلك الاشياء
في انفسها ولا الاضافة الايجادية منه اليها عين الاضافة العقلية
اذ ليس وجودها في ذاتها عنه عين معقوليتها له والا لكانت
من اللوازم المتصلة لا من المباينات المنفصلة وقد علمت فيما
سبق ان علمه تعالى بتلك الصور القائمة بذاته تعالى عين ايجاده
لها وان العلم انما كان عين الايجاد والمعلوم عين الموجود لعدم
لم يحتج صدوره عن الفاعل بعلم وارادة ومشيئة الى علم سابق
تفصيلي فلا يتأتى قوله وهذا قول بان الله تعالى ابدع اشياء لا
بعلمها على ان الحق عندنا في هذا المنهج ان لا جعل ولا تأثير في حصول
مثل هذه الصور لانها من اللوازم ولا تأثير للملزوم بالقياس الى
لوازمه فان كون الذات ذاتا بعينه كونها ذات هذه اللوازم واما
قوله هذه الصور اما جواهر واما اعراض الى آخره فغير متوجه ولا موجّه
اذ مبناه على الخلط بين الجوهر الذهني والجوهر الخارجي او على توهم
المنافاة بين الجوهر الذهني والعرض الخارجي والترديد انما يستقيم
ويفيد في المنفصلة او مانعة الجمع كنقول هذه الصور جواهر لها
جواهر عقلية بحسب الماهية واعراض خارجية بحسب الوجود فلا يستدعي
ما صورة اخرى والكل باعتبار الوجود العيني اعراض قائمة بذاته لكن ذاته تعالى لا يتأثر عنهما

ينفعل

ينفعل بها كما سبق تقريره واما قوله استدلالا على علم الباري
بتلك الصور ليس علما كماليا بكونه تابعا لفيضان تلك الصور فغير
صحيح لما سبق مرارا ان علمه تعالى بتلك الصور عين فيضانها عنه
لا انه تابع لفيضانها وان اراد ان نفس تلك الصور ليست كمالا
له تعالى فنقول من الذي انكر هذا ومن الذي جعل اللوازم المتأخرة
الناشية بعد الذات التامة الواجبية كمالا له فان هؤلاء الفلاسفة
المثبتين لهذه الصور الالهية يصرحون بان كماله وعلوه تعالى ليس
بوجود هذه الصور بل كماله وعلوه بكون ذاته ذاتا يفيض عنه
هذه الاشياء معقولة وان عقله لذاته مستتبع لعقله اياها
ثم لا يخفى ان عقله لهذه الصور هو بعينه عقله للخارجيات عندهم
ليس الا بصور اخرى وجودها وجود علمي ادراكي بخلاف ما ذهب
اليه المتأخرون وبعض اتباع الرواقيين كصاحب كتاب حكمة
الاشراق والمحقق الطوسي حيث جعلوا الامور الخارجية كالاجرام
وغيرها صالحة للاضافة العقلية وكانهم ذهلوا عن قاعدة
من ان وجود المعقول بالذات في نفسه ومعقوليته ووجوده للعاقل
شيء واحد بلا اختلاف وكذا وجود ما هو محسوس في نفسه ومحسوسيته
ووجوده عند الحاس شيء واحد بلا اختلاف ثم لا اشتباه في ان هذه
الماديات ذوات الاوضاع المكانية ليست وجوداتها الخارجية
وجودا عقليا بل ولا حسيا كما هو المحقق عندنا فكيف يصح ويجوز
كون هذه الصور المادية في انفسها قبل تجريدها وانتزاع صورها
علما ومعلوما وعقلا ومعقولا واما قوله تعالى يقتدر باحصاء العلم

المقدم في فيضان الصور المنكشفة لزم ان لا يكون للذات علم هو كمال
ذاتي ليس بوارد عليه اذ لا يتحرج عندهم عليه نعم في هذه الصور
المتاخرة من الذات الا ترى ان قول الشيخ في اول الفصل المعقود
في بيان نسبة المعقولات اليه نعم من فصول الهيات الشفا
يجب لنا ان يعلم انا اذا قيل عقل للاول نعم قيل على البسيط الذي
عرفته في كتاب النفس وانه ليس فيه اختلاف صورة مترتبة
متخالفة كما يكون في النفس على المعنى الذي مضى في كتاب النفس
فهو لذلك يعقل الاشياء دفعة واحدة من غير ان يتكثر بها
في جوهره او يتصور في حقيقة ذاته بصورها بل تفيض عنه
صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور
الفائضة عن عقليته ولانه يعقل ذاته وانها مبدأ كل شيء
فيعقل من ذاته كل شيء انتهى قوله انا اذا قيل للاول عقل
قيل على المعنى البسيط وقوله وهو اولى بان يكون عقلا من تلك
الصور وقوله فيعقل من ذاته كل شيء كلها تصريحات وتنبيهات
على العلم الاجمالي الكمالي والعقل البسيط لكن معرفة هذا
العقل البسيط في غاية الصعوبة وانى ظني بل يقيني انه لم يتيسر
فهمه على وجهه لاحد من هؤلاء المشهورين بالفضل والبراعة
مع ادعائهم لاثباته كما سنشير اليه ان شاء الله نعم هذه جملة
من اقوال القادحين في تقرير صور المعقولات في ذاته نعم مع
ما سنح لنا من الدفع والاتمام والنقض والابرام فصل
في تحقيق الحق في هذا المقام واظهار ما يخفى قد يخالف مذهب القائلين

بارتسام الصور في ذاته نعم وليعلم اولا ان لا خلاف لنا معهم في
جميع ما ذكروه في اثباتها من الاصول والمقدمات ولا في وجوب ان
ان يكون تلك الصور المعقولة لوازم ذاته ولا في كونها قائمة بذاته
غير مباينة عن ذاته انما المخالفة لنا معهم في جعل تلك الصور اعراضا
وفي ان وجودها وجود ذهني ولولا تصريحاتهم بانها اعراض لامكن
لنا حمل مذهبهم على ما هو الحق عندنا ولا يبعد ان يكون القول
بعرضيتها من تصرفات المتاخرين حيث ان كلمات قدماء الفلاسفة
القائلين بالصور كانكسيمايس وغيره خالية عن ذكر العرضية كما
يظهر لمن تتبع ماثورات اقوالهم انا نقرر هذا فاعلم ان الذي نعتقده
في ابطال هذا الرأي امور الاول ان لوازم الاشياء على ثلثة اقسام
لازم ذهني كالكلية للانسان والذاتية لمعنى الحيوان ولازم خارجي
كالحرارة للنار والحركة للفلك ولازم للمهية ثم يجب ان يعلم ان لازم
المهية كما انه تابع لها في اصل المهية كذلك تابع لها في نحوي الوجود
الذهني للذهني والخارجي للخارجي فاذن امتنع ان يكون لاحدهما وجود
خارجي وللاخر وجود ذهني وبالعكس اذا تمهد هذا فنقول لوازم
الاول ان كانت من قبيل اللازم الخارجي فلا بد ان يكون لها
موجودة خارجية وكذلك لو فرض انها من لوازم المهية فان مهية
الاول عين انيته سواء قلنا ان لا مهية له اصلا او قلنا ان
مهيته عين انيته ووجوده على اختلاف الاصطلاحين فاذن
هذه اللوازم يجب ان يكون وجوداتها العينية لا نفس له نعم بحال
لا محالة يجب ان لا يكون اعراضا ولا اجسام عقلية خارجية فاذن

بطل القول بارتسام الصور الذهنية في ذات الاول تعـ فبقي الكلام
في تحقيق الامر ههنا بان الذوات القائمة بانفسها كيف امكن
ان يكون من اللوازم للشيء التي لا يتصور انفصالها عنه مع قيام
البرهان على ذلك الثاني ان قولهم العلم التام بالعلة يوجب العلم التام
بمعلولها وقولهم ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من جهة العلم
بسببه ليس المراد من العلم التام بالعلة العلم بهيئة العلة الا
فيما يكون مجرد الهيئة سببا للمعلول كما في لوازم المهيات بمعنى الكليات
الطبيعية ولا المراد منه العلم بوجه من وجوهها كما هو ظاهر ولا
العلم بمفهوم كونها علة ولا العلم باضافة العلية لانه على هذين
الوجهين يكون العلمان اي العلم بالعلة بالعلية والعلم بالمعلول حاصلين
معا لا تقدم لاحدهما على الاخر وعمدة الغرض من هذه القاعدة
اثبات علم الباري بما سواه من جهة علمه بذاته فان المراد من
العلم المذكور انما هو العلم بالخصوصية التي يكون العلة علة
وليس هي الا نحو خاص من الوجود وقد بين فيما سلف من الكلام
ان الجاعلية والمجعولية انما هي بين الوجودات لا المهيات وتبين
ايضا ان العلم بانحاء الوجودات لا يمكن ان يحصل الا بحضورها وشهودها
باعيانها لا بصورها واشباحها وذلك غير ممكن الا من جهة
الايجاد او من جهة العلية والاحاطة الوجودية فاذا تقررت
هذه المقدمات فنقول لما كان ذاته تعـ من جهة وجوبه الذي
هو عين ذاته علة لما بعده على الترتيب وان مجعولاته الصادرة
منه انما هي انحاء الوجودات العينية فالعلم الواجبي بذاته الذي

هو نفس

هو نفس ذاته يقتضي العلم الواجبي بتلك الوجودات التي لا بد ان يكون عين
تلك الوجودات مجعولاته بعينه معلوماته فهي بعينها علومه العقلية
لا بحد وهي تابعة للعلم الكمالي والعقل البسيط بالمعنى الذي علمته في
باب العقل والمعقول وفي علم النفس وانما سميناها هذه الوجودات
علما له تعـ باعتبار انها من لوازم علمه بذاته وان اصطلح احد بان
تسمى تلك الاشياء الصادرة عنه تعـ معلوما له باعتبار وجوداتها
ومجعولات له تعـ باعتبار مهياتها المتغايرة للوجود لكان حسنا
للمحافظة على الفرق بين ما هو علم للباري تعـ وما هو فعل له فان العلة
الفاعلة غير فعلها فصاحب العلل بما يؤثر في غيره بما هو غيره والمهيات
الممكنات كلها امور مباينة لحقيقة الواجب تعـ واما الوجودات فقد
علمت من طريقتنا انها من لمعات ذاته وشوارق شمسه والثالث
قد تقرر عند الحكماء كلهم من غير خلاف بين الفريقين وثبت ايضا
بالبرهان ما يسمى بقاعدة الامكان الاشرف وهو ان كلما اقدم صدورا
من المبدا الاول فهو اشرف ذاتا واقوى وجودا وعلى مسلك اثبات
الصور المرتسمة في ذاته تعـ يلزم هدم تلك القاعدة الحقة اذ لا
شبهة في ان الاعراض ايا ما كانت هي اخس وادون منزلة من الجوهر
اي جوهر كان والقائلون باثبات هذه الصور جعلوها وسايط
في الايجاد مع تصريحهم بانها اعراض قائمة بذاته فما اشد سخافة
اعتقاد من اعتقد كون الموجودات الواقعة في العالم الربوبي
والصقع الالهي خسيسة ضعيفة الوجود والتي يطابقها ويوازيها
من العالم الامكاني حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة تكون اشرف

وجودا واعلى مرتبة وهذا مما يحكم الوجدان قبل البرهان **تذكرة وتنبيه**
واما الذي افاده المحقق الطوسي في شرح الاشارات بعد ما اورد
البحوث والتشنيعات على الشيخ وذكر ان التعقل لا يلزم ان يكون بصورة
زائدة على ذات المعلوم من انه لما كان وجوده تعالى علة لوجود ما سواه
وعلمه تعالى بذاته علة لعلمه بما سواه وقد حكمت بان ذاته وعلمه
بذاته وهما العلتان واحد بلا اختلاف فاحكم بان الصادر منه
وعلمه بذلك الصادر وهما المعلولان واحد بلا اختلاف ففيه
ان هذا الكلام لا يخلو من اقناع اذ الوجدان يمنع حقيقة هذا
الحكم اذ ربما يكون في المعلول لكونه انقص وجودا من علته
شائبة كثرة لا يكون مثلها في العلة الا ترى ان العقل يصدر
عنه الفلك من جهة مهيته ويصدر عنه عقل آخر من جهة
وجوب وجوده والعلتان هيهنا شئ واحد في الخارج والمعلولات
متعددة متعددا خارجيا وايضا الواجب بسيط من كل وجه
والعقل الصادر منه له لا محالة جهتان بحسب الاعتبار وبالجملة
فليس من شرط العلة والمعلول الموافقة في الوحدة والكثرة نعم
المستحيل ان يكون المعلول اقوى واشد تحصلا من علته الموجبة ثم لا يخفى
على من تتبع كتب الشيخ الالهي شهاب الدين السهروردي ان جميع
ما ذكره الشارح المحقق لمقاصد الاشارات في هذا المطلب موافق
لما ذكر فيها فكانه ماخوذ منها مع تلخيص وتهذيب الا ان الشيخ الذي
اجرى القاعدة في الاجسام والجسمانيات من ان حضور ذواتها
كافية في ان يعلم بالاضافة الاشراقية من دون الافتقار الى

الزائدة

الزائدة وهذا المحقق لم يكتف بذلك بل جعل مناط علمه تعالى بما ارتسام
صور هذه المبادي العقلية والنفسية من ان حضور ذواتها كافية
في ان يعلم بالاضافة الاشراقية من دون الافتقار الى الصور
الزائدة وهذا المحقق لم يكتف بذلك بل جعل مناط علمه تعالى بما ارتسم
صوره في هذه المبادي العقلية والنفسية ولكل وجه من الرأيين
وجه وسنكشف لك حق المقال في ادراكه تعالى الاول لهذه الجزئيات
المادية على وجه لم يتيسر لاحد لم يثبت في غير هذا الكتاب **حكمة
شرقية** لعلك لو تاملت فيما تلوناه حق التامل وامعنت النظر فيما حققنا
وقررناه من كيفية وجود الصور الالهية وانها ليست موجودات
ذهنية ولا اعراضا خارجية بل هي وجودات بسيطة متفاوتة
لا يعتريها امكان وفي كيفية لزومها له تعالى لزوما لا على وجه العروض
ولا على وجه الصدور بل على ضرب آخر غيرها لعلمت لو كنت نقي الذهن
نقي الجوهر لطيف السر ان تلك الصور الالهية ليست من جملة العالم
ومما سوى الله وليس وجودها وجودا مباينا لوجود الحق سبحانه
ولا هي موجودات بنفسها لنفسها بل انما هي مراتب الالهية ومقامات
الربوبية وهي موجودة بوجود واحد باقية ببقاء واحد والعالم
انما هو ما سواه وليس الا الاجسام بصورها وطبايعها واعراضها وموادها
لكل مما ثبت حدوثها وتجددها بالبرهان كما في مباحث
الجواهر الجسمانية فلا قديم في العالم انما القديم هو الله سبحانه وقضاؤه
وعلمه وامره وكلمته التامة فافهم واغتنم واشكر ربك فيما هداك الله
من التوحيد **نصيحة اتفاق** لعل كلا من الارسطاليين والافلاطونيين

لو نظروا حق النظر وامعنوا حق الامعان في مذهب الآخرين لوجدوه
راجعا الى مذهبهم كما حققناه واما قبل الامعان فكل من المذهبين
في علم الله تعالى مما يظهر فيه خلل وقصور ليس في الآخر اما الخلل في
مذهب اتباع ارسطو فهو كون تلك الصور الالهية اعراضا ضعيفة
الوجود وكون متعلقاتها التابعة لها في الوجود اقوى تحصلا واشد
وجودا وتجوهرا منها وقد علمت فساده فاذا تم هذه القصور وسد
هذا الخلل بجعلها موجودات عينية لا ذهنية تصير كالصور
الافلاطونية في هذا المعنى واما الخلل في مذهب الافلاطونيين
فهو كون علمه تعالى اشياء خارجة عن ذاته وكل ما هو خارج من الوجود
الخارجية توجدها عنه تعالى انما يصدر عنه بعلم سابق فان
كانت مما عقلناه ولا توجدت فيعود الكلام الى كيفية معقوليتها
السابقة فهي اما بوجودات وصور منفصلة خارجية او بوجودات
وصور الهية متصلة هي لوازم الاول تعالى الغير الصادرة بل الموجودة
بوجوده تعالى ففي الشق الاول يلزم التسلسل في الصور الخارجية وهو
محال وعلى الشق الثاني يلزم الاكتفاء في علم الواجب تعالى بتلك اللوازم
المتصلة فما الحاجة الى اثبات غيرها ثم لا يخفى ان علمه تعالى لا بد
ان يكون امرا الهيا غير مشوب بصفة الامكان والعدم السابق
اسم فعله وكلامه وامره وقضائه وقلمه الاعلى ينبغي ان
يكون غير داخل في اجزاء العالم فاذن رجع الامر وعاد الحق
في الصور الافلاطونية الى انها يجب ان لا يكون امورا خارجية
عن صقع الربوبية كما ظنه الاتباع والمقلدون هذا المذهب كما

هو

هو المشهور اذا ازيل عنه هذا الخلل والقصور يعود الى ما قررناها
والظن بأولئك الكرام المتقدمين ان رأى افلاطون وارسطاطاليس
في باب العلم شيء واحد والخلل في كل منهما انما نشأ من تحريفات الناقلين
والمفسرين او من سوء فهم الناظرين في كلاميهما او قصور الفكر عن البلوغ
الى دركهما ادركوه وتعقلهما تعقلوه لان المطلب بعيد عظيم الرفعة
شديد اللطافة تكل الاذهان عن فهمه وتدهش القلوب من سماعه
وتخفش العيون عن ضوئه ثم اعلم ان ابا نصر الفارابي قد حاول الجمع بين
هذين المذهبين في كتابه المسمى باتفاق رأي الحكيمين فجمعهما بما
ليس ببعيد عن الصواب بل هو قريب مما قررناه فقال ما ملخصه
انه لما كان البارى جل ثناؤه بانيته وذاته مباينا لجميع ما سواه
وذلك بمعنى اشرف وافضل واعلى بحيث لا يناسبه في انيته
ولا يشاكله ولا يشبهه حقيقة ولا مجازا ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه
واطلاق اللفظ فيه من هذه الالفاظ المتواطئة عليه فان من الواجب
الضروري ان يعلم ان معنى كل لفظة نقولها في شيء من اوصافه بذاته
بعيد من المعنى الذي نتصوره من تلك اللفظة كما قلنا بمعنى اشرف
واعلى حتى انا قلنا انه موجود علمنا مع ذلك ان وجوده انه
حتى بمعنى اشرف مما نعلمه من الذي هو دونه وكذلك الامر
في سايرها وجميعها مهما استحكم هذا المعنى وتمكن في نفس المتعلم
للفلسفة التي بعد الطبيعيات سهل عليه تصور ما يقوله افلاطون
وارسطاطاليس ومن سلك سبيلهما فلنرجع الآن الى حيث فارقناه
فنقول لما كان البارى تعالى وتقدس حبا مريدا لهذا العالم بجميع ما فيه

فواجب ان يكون عنه صور ما يريد ايجاده في ذاته جل الله عن
الاشباه وايضا فان ذاته لما كانت باقية ولا يجوز عليه التبدل
والتغير فما هو من حيزه ايضا كذلك باق غير داثر ولا متغير
ولو لم يكن للموجودات صور وآثار في ذات الموجد الحي المريد
فما الذي كان يوجده وعلى اي مثال يحذو بما يفعله او يبدعه
اما علمت ان من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحي المريد لزمه
القول بان ما يوجده انما يوجده جزافا وعلى غير قصد ولا
يحذو نحو غرض مقصود بارادته وهذا من اشنع الشناعات فعلى
هذا المعنى ينبغي ان يعرف ويتصور اقاويل اولئك الحكماء
فيما اثبتوه من الصور الالهية لا على انها اشباح قائمة
في اماكن خارجة عن هذا العالم فانه متى تصورت على هذا
السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية كلها كامثال
هذا العالم وقد بين الحكيم ارسطاطاليس ما يلزم القائلين
بوجود العوالم الكثيرة في كتبه في الطبيعيات وشرح المفسرون
اقاويله بغاية الايضاح وينبغي ان يتدبر هذا الطريق الذي
ذكرناه مرارا كثيرة في الاقاويل الالهية فانه عظيم النفع وعليه
المعول في جميع ذلك وفي امثاله ضرورة شديدا انتهى كلامه ولا يخفى
انه مؤيد لما بيناه وقررناه ضربا من التأييد ولنرجع الى بيان
ساير الطرق في علمه فصل في حال مذهب القائلين بان
علمه تعالى بما سواه علم واحد اجمالي يعلم به الاشياء كلها قبل
ايجادها على وجه الاجمال وهذا مذهب اكثر المتاخرين وقد تمسك

ذلك

ذلك بان الواجب تعالى لما كان عالما بذاته وذاته مبدأ لصدور جميع
الاشياء فيجب ان يكون عالما بجميعها علما متحققا في مرتبة ذاته
مقدما على صدور الاشياء لا في مرتبة صدورها والا لم يكن عالما
بالاشياء باعتبار ذاته بل باعتبار ذاته وذات الاشياء فلا يكون
له علم بغيره هو صفة كمالية في حقه تعالى وهو محال فزعموا ان علمه
بمجعولاته عبارة عن كونه مبدأ لمجعولاته المتميزة في الخارج ومبدأ
تميزاتها التي يكون علما بها انا العلم ليس الا مبدأ التميز فاذن ذاته
تعالى علم بما سواه ويرد عليه انه مبني على انعكاس الموجبة الكلية
كنفسها ثم ما قالوا علمه بالاشياء منطو في علمه بذاته فاذا كان علمه
بذاته ذاته وذاته علة لوجود ما عداه وعلمه بما عداه منطو في
ذاته فكان علمه بما عداه علة لما عداه فيكون علمه علما فعليا
لكن اذا سئل عنهم ما معنى هذا الانطواء لم يقدروا على بيانه
واعلم ان كون ذاته تعالى عقلا بسيطا هو كل الاشياء امر حق لطيف
غامض لكن لغموضه لم يتيسر لاحد من فلاسفة الاسلام وغيرهم حتى
الشيخ الرئيس تحصيله واتقانه على ما هو عليه اذ تحصيل مثله
لا يمكن الا بقوة المكاشفة مع قوة البحث الشديد والباحث اذا
لم يكن معه ذوق تام وكشف صحيح لم يمكنه الوصول الى ملاحظة
احوال الحقائق الوجودية واكثر هؤلاء القوم مدار بحثهم وتفتيشهم
على احكام المفهومات الكلية وهي موضوعات علومهم دون الانيات
الوجودية ولهذا اذا وصلت نوبة بحثهم الى هذا المقام مثل ظهر منهم
القصور والتلجلج والتمجمج في الكلام فيرد عليهم الاعتراض فيما ذكروه من

انه كيف يكون شيء واحد بسيط غاية الوحدة والبساطة صورة علمية
لاشياء مختلفة كثيرة وقد اثبتم قاعدتكم ان العلم بالشيء يجب
ان يكون صورة مساوية له متحدة المهية مع المعلوم والواجب تع
لا مهية له فضلا عن مهيات كثيرة وايض كيف يتميز الاشياء بمجرد
هذا العلم وانها لم يوجد تلك المهيات بعد اصلا وهل هذا الا
كتمايز المعدومات الصرفة وربما يجاب عن الاول بانه كما ان بالصورة
العلمية المخصوصة بشيء يتميز ذلك الشيء كذلك بالمقتضي
لخصوصية شيء يتميز ذلك الشيء لان المقتضي باقتضائه
غير ذات المقتضي وصفاته بحيث لا يشاركه غيره وكما ان الصورة
التي بها يتميز الشيء اذا حصلت عند المدرك كانت علما به كذلك
المقتضي الذي به يتميز الشيء اذا حصل عند المدرك كان علما ولما
كان المقتضي لجميع العالم على ما هو عليه في الواقع امرا واحدا يتميز
باقتضائه كل ذرة من ذرات الوجود عما عداها فلا استبعاد في
ان يكون ذلك الامر الواحد اذا حصل عند المدرك كان علما له
بكل واحد منها فيكون جميع الاشياء معلومة بهذا الامر ويكون
جميعها في هذا المشهد الذي هو بمنزلة الوجود الذهني امرا واحدا
ويرد عليه ما اورده بعض المتاخرين بانه لما كانت العلة مباينة
للمعلول مغايرة له في الوجود فلا يكون حضورها حضوره وما لم
يحضر الشيء عند المدرك لا يكون مشعورا به بمجرد كونه مبدا امتيازا
على ان قياس العلة على الصورة وابداء الاستبعاد بذلك مستبعد
جدا اذ الصورة عين مهية المعلوم على ما هو التحقيق وليست العلة
او شبح ومثال له على الحد المصادم للتحقيق

حقيقة

حقيقة المعلول ولا مثالا له محاكيا عنه فقياسه على الصورة قياس
فقهي مع ظهور الفارق وعن الثاني بان ذاته تع علم اجمالي بالاشياء
بمعنى انه لخصوصياتها الا على وجه التميز فان العلم شيء اخر والاول لا يغني عن
الثاني وقيل عليه انا نعلم بديهة انه لا يمكن ان يعلم معلومات
متباينة الحقايق بخصوصياتها بحقيقة واحدة مباينة لها
وان فرضنا انه لم يتميز بعضها عن بعض في نظر العالم واعلم ان الوجوه
من القدماء في تقرير هذا المطلب اعني كيفية تعقله للاشياء
في مرتبة ذاته هو ما ذكرناه من انطواء العلم بالكل في علمه بذاته
كانطواء العلم بلوازم الانسانية في العلم بالانسانية وهذا ايض
كلام في غاية الاجمال وان كانت مما فيه رائحة التحقيق الذي قررناه
وسنرجع الى توضيحه في مستانف القول ان شاء الله وربما اورد امثالا
تفصيلية وقسموا احوال الانسان في علمه ثلثة اقسام احدها ان يكون
علومه وصوره العقلية تفصيلية زمانية على سبيل الانتقال
من معقول الى معقول على التدريج ولا يخ حينئذ من مشاركة الخيال
بل يكون تعقله مع حكاية خيالية بحيث يتحد الادراكان نحوا من
من الاتحاد كما ابصرنا شيئا وحصل ايض في الحس المشترك صورة اتحد
الادراكان ولا يتميز لنا ما يحصل في آلة البصر وما يحصل في الحس
المشترك الا بوسط ودليل وثانيها ان تكون له ملكة تحصل من مما
رسة العلوم والادراكات يقينية ويتمكن بسبب حصول تلك
الملكة على استحضار الصور العقلية التي اكتسبها من قبل
متى شاء بلا تجشم كسب جديد وان كان تلك العلوم والادراكات

غايبة عنه غير حاضرة فى نفسه اذ النفس ما دامت نفسا مدبرة
لهذا البدن الطبيعى ليس فى وسعها ان يعقل الاشياء معا لما اشرنا
اليه من مشاركة الخيال فليس يحضرهند ها جميع ما اكتسبتها من
المعقولات لكن لها ملكة الاستحضار لايها شاءت متى شاءت
من غير تعب وكلفة وهذه حالة بسيطة سانحة لها نسبة
الى كل صورة يمكن حضورها لصاحب هذه الملكة نسبة القوة
الاستعدادية الى ما لم يحصل بعد لا نسبة القوة الايجابية
الى المعلول فليس للانسان فى هذه الحالة عالما بالفعل وذا الصور
المكتوبة لها من قبل حاضرة عنده ولكن بالقوة القريبة
منه اذ له قدرة الاستحضار فيكون عالما بالقوة وثالثها
كونه يورد عليه مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم اجمالى
بجواب الكل ثم يأخذ بعده فى التفصيل شيئا فشيئا حتى
يمتلى منه الاسماع والاوراق فهو فى هذه الحالة يعلم من نفسه
يقينا انه يحيط بالجواب جملة ولم يفصل فى ذهنه ترتيب
الجواب ثم يخوض فى الجواب مستمدا من الامر البسيط الكلى الذى
كان يدركه من نفسه فهذا العلم الواحد البسيط فعال للتفاصيل
وهو اشرف منها قالوا وقياس علم واجب الوجود بالاشياء
الصادرة وانطواء الكل فى علمه تعم على هذا المنهاج والفرق
بان هذه الحالة البسيطة الخلاقة للمعقولات المفصلة ملكة
نائية فى النفس وفى الواجب تعم ذاته بذاته وحين اورد
عليه بعد ما بينوا الوجوه الثلاثة ان ذلك اى العلم بالشئ على

٨٧

اجابوا

الوجه الثالث انما هو علم بالقوة لا انه قوة قريبة من الفعل بان هذا تصاحبه يقينا بالقول بان هذا م
حاصل اى علمه باجوبة هذه المسائل حاصل عنده وانا شاء فصل
هذا اشارة الى شئ معلوم ومن المحال ان يتيقن حال الشئ الا وهو معلوم
من جهة ما يتيقنه فاذا كانت الاشارة يتناول المعلوم بالفعل وليس
من المعلوم المتيقن بالفعل الا ما كان مخزونا عنده المسائل بهذا
النوع البسيط معلوم له قد يريد ان يجعلها معلومة بنحو اخر فهذا
العلم البسيط هيئة تحصل للنفس لا بذاتها بل من لدن مبدأ يخرج
اياها من العقل بالقوة الى العقل بالفعل بحسبها يلزم النفس
الصور الفكرية على العلم التفصيلى فالاول هو القوة العقلية
المشاكلة للعقول الفعالة واما التفصيل فهو للنفس من حيث هى
نفس هذا كلامهم ويرد عليه ان ما يستفاد من ظاهر هذا الكلام ليس
الا ان المجيب فى تلك الحالة عالم بالفعل بان له قدرة على شئ دافع
لهذا السؤال فاما حقيقة ذلك الشئ فهو غير عالم به فان لذلك الجواب
حقيقة وهيئة وله لازم وهو كونه دافعا لذلك السؤال فالحقيقة
مجهولة واللازم معلوم فهى حالة بين الفعل المحض الذى هو العلم
بالمعلومات مفصلة متميزة بعضها عن بعض وبين القوة المحضة
التى هى حالة اختزان المعلومات المفصلة وحصول الامر الحقى بالملكة
فهى حالة بين الحالتين وكيف يتصور كون شئ واحد لا سيما اذا
كان فى غاية الوحدة والبساطة كذات البارى عز اسمه علما بامور
مختلفة الذوات متباينة الماهيات بخصوصها فانه لا يمكن ان
يكون تلك الامور معلومة بالذات والا يلزم تمايز المعلومات كما

إلا أن يكون مساوقة بالعرض فالمعلوم بالذات ذلك الأمر الواحد البسيط
والمعلوم بالعرض ما يلزمه من المعقولات المنبعثة عنه كالعلم
بأفراد الإنسان من العلم بوصفه العنواني أو كالعلم بالفروع من
العلم بالأصل لا كالعلم بأجزاء الحد من العلم بالمحدود فإن
الحد والمحدود متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا كما علمت في مباحث
الماهية فإن التفاوت بالإجمال والتفصيل ههنا إنما يكون بنحو
الإدراك لا بأمر في المدرك ولئن سلم هذا في العلم الإجمالي الذي
نتكلم به في المجيب المذكور في المثال الأخير فكيف يسلم كون
الذات المقدسة الواجبة بالنسبة إلى معلوماته وهي
الممكنات كالمحدود بالقياس إلى الحد وفي هذا سر عظيم
فانتظره متفحصا **فصل** وأما قول من زعم أن علمه بحسب
مرتبة ذاته علما تفصيليا ببعض الممكنات وهو العقل
الأول وعلما إجماليا بما سوى المعلول الأول من الممكنات ويكون
علمه بكل معلول علما تفصيليا سابقا على إيجاده من علمه بنفس
ما هو سابق عليه وهكذا يعلم كل لاحق بالعلم بسابقه إلى
آخر المعلولات ولا يجب أن يكون علمه التفصيلي بجميع الممكنات
في مرتبة واحدة بل في مراتب متفاوتة متلاحقة بكل سابق
علما تفصيليا بلاحقه إجماليا بما بعده من المتأخرات
فعلى هذا علمه بكل معلول متقدم على إيجاده فيكون علمه فعليا
واعترض عليه بعد ما يرد عليه شبه ما تقدم بوجوه أخرى أحدها
أنه يلزم احتياج الواجب في العلم التفصيلي بأكثر الأشياء إلى ما سواه

وثانيها

وثانيها أنه يلزم عليه التجدد في علمه والانتقال من معلوم إلى معلوم
كما هو شأن العلوم النفسانية وثالثها أنه يلزم عليه فقدان العلم
بأكثر الأشياء في كثير من مراتب نفس الأمر وخفاء كثير من المعلومات
عليه في أكثر المقامات الوجودية وهذا ممتنع بالضرورة البرهانية
وربما يجاب عن الأول بأن توقف العلم التفصيلي الذي هو أمر مباين للذات
بشيء على شيء آخر يستند إلى ذاته ليس محذورا كما أن صدور الموجودات
عنه تعالى بعضه متوقف على بعض آخر وذلك البعض إلى بعض آخر
حتى ينتهي سلسلة الافتقار إلى ما يفتقر إلى ذاته وليس هذا يستلزم
افتقاره تعالى إلى شيء بل هذا في الحقيقة افتقار للكل إليه لا إلى غيره
وعن الثاني بأن هذا ليس انتقالا زمانيا بل ترتيبا عقليا والانتقال
من معلوم إلى معلوم إذا لم يكن زمانيا بل تقدما وتأخرا ذاتيا فهو ليس
بممتنع عليه كما في طريقة القائلين بارتسام صور الأشياء في ذاته
على الترتيب العلي والمعلولي وكما في طريقة بعض المتكلمين وأبي البركات
وقريب من هذا الذي زعم من متأخري الحكماء أن علمه بذاته
عين ذاته وعلمه بالأشياء الممكنة عبارة عن وجود العقل الأول
مع الصور القائمة به مبرأ من مفاسد ما يلزم من القول بكون علمه
تعالى بالأشياء صورا كثيرة قائمة بذاته تعالى وهذا وإن أمكن تصحيحه عند
من له قدم راسخ في الحكمة المتعالية لكن لا يصح على قواعدهم المسموعة
لأن العقل بما فيه حادث ذاتي وحقيقة علمه تعالى قديمة لأنها
عين ذاته فكيف يمكن أن يكون هو هو ولا تصغ إلى قول من يقول
بعض علمه قديم وبعض علمه حادث فإنه بمنزلة قول من قال إن

بعض قد يثبر قديمة وبعضها حادثة او قال بعض ذاتية قديمة وبعضها
حادثة بل يجب ان يكون حقيقة علمه واحدة ومع وحدتها تكون علما
بكل شيء كما اشرنا اليه في اوايل هذا السفر الربوبي ويرد عليه
ايضا ان وجود العقل المستفاد مسبوق بعلم الحق به لان ما لا يعلم
لا يمكن ايجاده واعطاء الوجود له فالعلم به حاصل قبل وجوده ضرورة
فهو غيره لا محالة وجهيته مغايرة لحقيقة العلم بالضرورة لان حقيقة
العلم كما قررناه يكون واجبة الوجود لذاتها لا امكان حقيقتها نحو
الوجود وان لحقها في بعض المراتب من جهة اقتران المهية لها امكان
عقلي او خارجي ولا شيء من الماهيات واجب الوجود لذاته فكيف يكون
جهية المعلول الاول علما بالواجب الوجود فظهر وتبين من تضاعيف
اقوالنا ان الحق الاول يعلم الاشياء كلها بما يعلم به ذاته لا بامر آخر
وايضا العقل الاول عندهم جوهر وجوهريتها انها ماهية لها وجود
انتزاعي او عرض زايد على مهيته والعلم سيما علم الله ليس كذلك
لانه كالوجود ليس بجوهر ولا عرض وجوهرية العقل عند هؤلاء الراسخين
انما هي بسريان الهوية الواجبية فيها فصح عندهم ان يكون علما
له تعالى بالاشياء ولا يصح عند غيرهم وايضا القول بان العقل الاول
بما فيه عين علمه بالاشياء يبطل العناية الالهية السابقة
على وجود الاشياء كلها وليس عبارة عن حضور العقل عنده
لان الحضور صفة الحاضر وهو العقل وعلمه تعالى صفته فهو غيره
وايضا الحضور متاخر عن الحاضر لانه صفة له وهو متاخر عن الواجب
لانه معلول له وعلمه تعالى مع جميع كمالاته متقدم بالذات على جميع

الموجودات

الموجودات فلا يتقرر علمه بالحضور **اشراق تعليمي وتنبيه تقريبي** والحق من انصف من نفسه يعلم ان الذي ابدع الاشيا
وافادها واقتضاها اقتضاء بالذات واوجدها بذلك الاقتضاء
من العدم الى الوجود سواء كان العدم زمانيا او ذاتيا يعلم تلك الاشياء
بحقايقها ولوازمها قبل ايجادها سيما وقد كانت على ترتيب ونظام
ونظامها اشرف النظامات وترتيبها احسن التقويم والا لما امكن
اعطاء الوجود لها فالعلم بها لا محالة غيرها ومتقدم عليها واعلم ان
كل من تشبث في اثبات علمه بالاشياء بشيء من مجعولاته كعقل
او نفس او يقول علمه التفصيلي متاخر عن ذاته فذلك لقصور
نظره وضعف عقله والراسخ في الحكمة عندنا من اثبت علمه
بجميع الاشيا مع كثرتها وتفصيلها في مرتبة ذاته السابقة
على جميع اللوازم والخوارج من غير ان يلزم اختلاف حيثية في
ذاته وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده والله ذو
الفضل العظيم **فصل** في حال مذهب من كان يرى ان علمه تعالى
بالاشياء هو بالاضافة اعلم ان صاحب الاشراق اثبت علمه
تعالى على قاعدة الاشراق وكان الابتداء به فيها في ما سلف من الزمان
الى ان جاء الحق واراني ربي برهانه مبنا تلك القاعدة على ان علمه
بذاته هو كونه نورا لذاته وعلمه بالاشياء الصادرة عنه هو
كونها ظاهرة له لاشراقه عليها اما بذواتها كالجواهر والاعراض
الخارجية او بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور للاشياء مستمرة

كانت كما في المدبرات العلوية الفلكية عقولها او نفوسها او غير
منتشرة كما في القوى الحيوانية النطقية والخيالية والحسية
فعلمه تعم عنده محض اشراقية فواجب الوجود مستغن في علمه
بالاشياء عن الصور وله الاشراق والتسلط المطلق فلا يحجبه
شيء عن شيء وعلمه وبصره واحد اذ علمه يرجع الى بصره لا ان بصره يرجع
الى علمه كما في غيره هذه القاعدة ونوريته اينما نفس قدرته
فان النور فياض لذاته فعلمه بالاشياء نفس ايجاده لها كما
ان وجود الاشياء عنه نفس حضورها لديه فله اضافة
الفعالية الى جميع الاشياء بها يصح جميع الاضافات اللائقة
به كالعالمية والمريدية وغيرهما اذ كلها واحدة عند التحقيق
كما سبق ذكره هذا مذهبه في علم الله تعالى عنده ليس بالصور
مطلقا بل بالمشاهدة الحضورية ومدار الادراك للغير عنده
على التسلط النوري للمدرك والحضور الاستناري للمدرك
فادراك النفس لبدنها ووهمها وخيالها وحسها وكل ما لها تصرف
فيه من اجزاء البدن وقواه فهو انما تكون بالاضافة القهرية
الاشراقية فبنفس تسلطها واشراقها على شيء منها يكون قوة
ادراكها الشيء بصورة زائدة عليه ولو كان ادراكها لوهمها وخيالها
وغيرهما بصورة اخرى مرتسمة تحاذيها وكل صورة ترتسم في ذات
النفس فهي كلية وان تخصصت الف تخصيص فان ذلك
لا يخرجها عن العموم واحتمال الشركة فيها للكثرة فيلزم ان يكون النفس

حركة

محركة للبدن الكلي ومستعملة لقوى كلية وليس لها ادراك بدنها الخاص
وقواها ولا التصرفات والتدابير الجزئية وهو ليس كذلك بالضرورة
الوجدانية فانه ما من انسان الا ويدرك بدنه الجزئي وقواه الجزئية
والضمني والنفس تستخدم المتفكرة في تفصيل الصور الجزئية و
تركيبها حتى ينتزع الكليات من الجزئيات وتستنبط النتائج من
المقدمات وحيث لم يكن للقوى الجرمانية سبيل الى مشاهدة ذاتها
لعدم حضورها عند نفسها فان المنطبع في محل وجوده في نفسه هو
بعينه وجوده لمحله فوجوده لغيره لا لنفسه كما سبق ذكره كيف
والوهم ينكر نفسه وينكر القوى الباطنة وان لم يجحد آثارها
فاذا لم يكن للوهم وهو رئيس سائر القوى الجرمانية سبيل الى ادراك
نفسه وادراك القوى الباطنة كذلك سائر المدارك الجزئية فالمدرك
لهذه القوى الجزئية والجزئيات المرتسمة فيها والكليات المنتزعة
عن تلك الجزئيات انما هي النفس الناطقة بنفس تلك الامور و
تلك الاشراقية وتسلطها على هذه الامور مع كونها في ذاتها نورا
لذاتها وكل ما هو نور لنفسه وله تسلط على غيره كان مدركا لذاته
ولذلك الغير اما ادراكه لذاته فبمحض كونه نورا اذ النور يلزمه الظهور
بل هو عين الظهور واما ادراكه لذلك الغير فبمجرد اضافته اليه
وكلما كان الشيء اشد نورية واقوى تسلطا على الغير كان ادراكه
لذاته ولغيره اشد واقوى واشد الذوات نورية هو الحق جل
ذكره واقوى انحاء التسلط هو الابداع المطلق والتأثير بلا شركة
وليس للنفس بالقياس الى هذا البدن الطبيعي وقواه الا تحريكه

وضرب من الفاعلية الغير التامة كما بين في موضعه ولو كان تسلطها
عليه وعليها بالابداع لكان ادراكها له ولما فيه في الغاية ولكن
كذلك لما ذكرناه ومع ذلك تتفاوت النفوس في النورية والتسلط
وكلما كانت نوريتها اشد وتسلطها على البدن اقوى كان ادراكها
اقوى اذ كان حضور البدن لها اتم ولو كانت ذات تسلط على غير بدنها
لادركته ايضا بمجرد الاضافة الاشراقية القهرية من دون الافتقار
الى قبولها الصورة وانفعالها عنه والقبول من جهة النقص والقهر من جهة
الكمال والشرف ونحن انما احتجنا الى الصورة في بعض الاشياء كالسما
والكواكب وغيرهما مما نعلمه باعتبار وقياس لان ذواتها كانت
غايبة عنا فاستحضرنا صورها وتلك الصورة هي معلومنا
بالحقيقة لكونها مقهورة لنا ولو كانت هي ايضا حاضرة لنا كبعض
آلاتنا وما فيها لما احتجنا في ادراكها الى صورة فاذا ثبت وتحقق
ان النفس غير غايبة عن ذاتها ولا قواها ولا الصور المتمثلة في
قواها محجوبة عنها ولا بدنها الجرمي مختفيا عليها لكونها نورا
لذاتها ولها ضرب من التاثير في هذه الامور فكنور الانوار الذي
هو في اعلى مرتبة شدة النورية وله اضافة الابداع الى ما
سواه الذي هو اعلى ضروب التاثير والايجاد وله السلطنة
العظمى والقهر الاتم فلا جرم يعلم ذاته ويعلم ما سواه من العقول
والاجرام وقواها وما يتمثل لها او ينطبع فيها بمجرد اضافة المبدئية
فكما ان علمه بذاته لا يزيد على ذاته كذلك علمه بالاشياء
لا يزيد على اضافته الى الاشياء وايضا قد سبق ان كل ما هو كمال

مطلق

مطلق للوجود من حيث موجود فيجب له واذا تحقق شيء منه في معلول
فتحققه له اولى وكلما هو له اولى فهو واجب له بالضرورة واذا صح
العلم الاشراقي للنفس ففي واجب الوجود اولى فيدرك ذاته
لا بامر زايد ويدرك ما سواه بمجرد اضافة الاشراق اليها ولو كان
علمه كما ذاته بنور زايد لكان ذاته انور من ذاته ولو كان علمه
بالاشياء بصور مرتسمة في ذاته لكان قابلا وفاعلا ويلزم ما
يلزم القول به من الشناعات قال ومما يدل على ان هذا القدر
كاف في العلم ان الابصار انما هو بمجرد اضافة ظهور الشيء الخارجي
للبصر عند عدم الحجاب فان من لم يكن الرؤية عنده بانطباع اشباح
المقادير في الجليدية ولا بخروج الشعاع يلزمه ان يعترف بان
الابصار بمجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر فيقع به اضافة اشراقية
للنفس اليه لا غير فاذن اضافته تعالى لكل ظاهر ابصار وادراك
وتعدد الاضافات لا يوجب تغيرا في ذاته كما بين في موضعه
فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض فهذه طريقة
هذا الشيخ الجليل في هذه المسألة وتبعه العلامة الطوسي وغيره
وحكم بصحتها كل من اتى بعده فان العلامة الطوسي شارح كتاب
الاشارات لما رأى في اثبات الصور لذاته تعالى ورود كثير من
الاشكالات ولم يقدر على حلها والتفصي عنها حاول طريقة اخرى
لتصحيح مسألة العلم فقال العاقل كما لا يفتقر في ادراك ذاته
الى صورة غير ذاته التي هو بها هو كذلك لا يفتقر في ادراكه لما
يصدر عن ذاته الى صورة غير ذاته التي هو بها هو كذلك لا

قوله وتعدد الاضافات قال العلامة الشيرازي في شرحه [illegible]

في ادراكه لما يصدر عنه عن ذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي
بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها
او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة
ما من غيرك ومع ذلك فانت تعقلها بذاتها لا بصورة اخرى والا
لامتناع تضاعف الصور الى غير النهاية فاذا كان حالك مع ما
يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل
مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه وليس من
شرط كل ما يعقل ان يكون المدرك محلا له للصورة المعقولة فانك
تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل محليتك لها من شروط
حصولها لك الذي هو مناط عقلك اياها فان حصلت هي لك
على جهة اخرى سوى الحلول لعقلتها من غير حلول فاذن المعلولات
الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه فهو
عاقل اياها بانفسها بلا حلولها فيه فاذا عرفت هذه المقدمة فاعلم
ان الواجب لذاته لما لم يكن بين ذاته وبين عقله لذاته مغايرة
بل كان عقله لذاته هو نفس ذاته فكذلك لا تغاير بين وجود
المعلول الاول وبين تعقل الواجب له اذ عقله لذاته علة تامة
لمعلوله الاول كما ان ذاته علة لذات المعلول الاول فكما حكمت
باتحاد العلتين فاحكم باتحاد المعلولين فاذن وجود المعلول الاول
هو نفس تعقل الواجب لذاته له من غير استيناف صورة
تحل ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقد عرفت ان كل مجرد
يعقل ذاته وغيره من المجردات فالجواهر العقلية لما كانت تعقل

ما ليست بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الواجب الوجود ايضا
ولا موجودا الا وهو معلول للواجب نعم كانت صور جميع الموجودات الكلية
والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها اذ الاول الواجب يعقل تلك
الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور و
بهذا الطريق يعقل الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال
ذرة في السموات والارض من غير لزوم شيء من المحالات المذكورة قال
اذا تحققت هذه الاصل وبسطته ظهرت لك كيفية احاطته بجميع
الموجودات الكلية والجزئية وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء هذا ما
ذكره هذا العلامة واذا تاملت فيه وجدته بعينه طريقة الشيخ الا
بادنى تفاوت وهي التي ارتضاها كل من نظر فيها ولم يقدح فيها احد وهي
مقدوحة عندي بوجوه من القدح قد مضى بعض وبقي البعض ولا باس
باعادتها مع ما بقي لما في التذكير من زيادة التوضيح والكشف فنقول يرد
عليها امور الاول انها يبطل العناية الالهية السابقة على جميع الممكنات
الدالة عليها النظام العجيب والترتيب الفاضل ولا يكفي في الاعتذار
ما ذكره مجيبا عن ذلك بان جودة النظام وحسن الترتيب الانيق في
هذا العالم انما هي ظلال ولوازم للنسب الشريفة والترتيب الانيق
الواقعة بين المفارقات فان للعقول المفارقة كثرة وافرة عنده
ولها سلاسل طولية وعرضية وهيئات عقلية ونسب معنوية
فذوات هذه الاصنام تابعة لذوات اربابها وهيئاتها لهيئاتها
ونسبها لنسبها وذلك لانا نقول هب ان هذا النظام تابع لنظام ذلك
العالم فما السبب الباعث لنظام ذلك العالم لو لم يكن ذاته تعالى بحسب

٩٢

صقعه الالهي مشتملا على افضل نظام واحسن جميعه لا نظام افضل منه
ولا احسن واكرم تعالى الله وتقدس ولقد بين المعلم الاول في اثولوجيا
هذا المقصد بما لا مزيد عليه الثاني ان كون العلم اضافة محضة
غير صحيح سواء سميت اشراقية ام لا اذ من العلم ما يكون مطابقا
للواقع ومنه غير مطابق له فيسمى بالجهل وايضا من العلم ما هو تصور
ومنه ما هو تصديق والاضافة لا يمكن تقسيمها الى هذه
الاقسام وقوله وتقسيم العلم في اوائل المنطق الى التصور والتصديق
انما هو في العلوم التي هي غير علم المجردات بذواتها وغير العلم بالاشياء
التي يكفي في العلم بها مجرد الاضافة الحضورية غير مستقيم لان
مطلق العلم معنى واحد وحقيقة واحدة لا يمكن ان يكون بعض
افراده اضافة وبعضها صورة اذ كل مورد قسمته ليس انقسامه
الى الافراد الا بقيود متخالفة تنضم اليه ويحصل منه مع
كل ضميمة قسما واحدا فالمورد مشترك بين الاقسام ولا يجوز مثل
هذا الاشتراك لامر بين الاضافة وغيرها لانها غير مستقلة
المعنى وهذا مما يظهر بادنى تامل والثالث ان العلم كما بين
في موضعه اما بالتعقل او التخيل او التوهم او الاحساس وليس
من العلم شئ خارج عن هذه الاقسام ويلزم على مذهبه
اما كون الباري والمجردات العقلية في ادراكها للاجسام و
الصور الخارجية وكذا في ادراكها للمثل الادراكية المرتسمة
في المدارك الجزئية حساسة واما ان يوجد قسم من العلم خارجا
عن الاقسام المذكورة وهذا غير وارد على القائلين بان العلم

مطلقا

مطلقا هو بالصورة في ادراك الباري او المفارق للخارجيات او الجزئيات
فان هذا التقسيم للعلم انما هو باعتبار ما يكون معلوما بالذات
لا بالعرض فان هذا القيد معتبر في التقسيمات كلها وان لم يذكر فاذن
ادراك هذه الامور المادية عن كل مدرك انما هو بتبعية صورها
الادراكية مطلقا على ما ذهبنا اليه وادراك المفارق اياها
بتبعية الصور المعقولة فان لكل صورة مادية كائنة فاسدة
صورة ادراكية ذات حيوة وتعقل ولتلك الصورة ايضا صورة
عقلية هي وجهها الثابت عند الله وهي المعقولة بالذات وما
تحتها ايضا معقولة له لكن بتبعية تلك الصورة فاحتفظ بهذا
التحقيق فانه نافع جدا والرابع ان الاضافة متاخرة الوجود عن
وجود الطرفين فيلزم الحاجة له في شرف صفاته الى مخلوقاته
الخامس انا قد بينا في كثير من مواضع هذا الكتاب بالبرهان
ان شيئا من الاجسام الطبيعية وصورها المادية وهيئاتها
لا يمكن ان يكون مدركا بالذات وليس لها ايضا حضور جمعي عند
شئ الا بامثلتها الحسية او العقلية ولاجل ذلك كان ادراكها
عند الحكماء بصورة منتزعة منها لا بنفسها فكيف ذهب
هذا الشيخ العظيم والعلامة الطوسي ومن وافقهما الى الاكتفاء
بغير الصور الادراكية في ادراك هذه الاكوان المادية [illegible]
ان قوله كل من لم يكن الابصار عنده بانطباع اشباح المقادير في
الجليدية ولا بخروج الشعاع عنها يلزمه الاعتراف بان الابصار
بمجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر منظور فيه اذ ذلك الاعتراف

غير لازم بل اللازم انما هو غيره وهو ما ذهبنا اليه وقررناه بان
النفس اذا صحت عند تلك المقابلة مخترعة للصورة المبصرة في
غير هذا العالم نسبتها الى النفس بالقيام الايجادي لا الاتصالي كنسبة الصور
العقلية القائمة بذاته نعم لا بالحلول تعالى عن ذلك علوا كبيرا
السابع انه ذهب الى ان التخيل ليس بحصول الصور الخيالية
في شيء من اجزاء الدماغ بل بمطالعة النفس لما في عالم المثال
والتي هناك من الصور ليس شيء منها عنده من معلولات النفس
حتى يكون لها القهر والسلطنة عليها فبطل ما قرره من القاعدة
المذكورة من ان ادراك الشيء لذاته بكونه نوريا وادراكه لغيره
بكونه قاهرا عليه ومراده من القهر ليس الا العلية بنحو فلا قهر
على ما ليس بعلة ولا قهر على ما ليس بمعلول فانفسخت قاعدته
في ادراك النفس للخيالات والثامن انه يلزم عليه ان لا يعلم
الباري جل ذكره شيئا مما سواه في مرتبة ذاته لا على وجه
التفصيل ولا على وجه الاجمال الا ان العلم الاجمالي له نعم بالاشيا
باطل عنده كما ذكره في كتاب المطارحات وزيف القول به و
اللازم باطل كيف يجوز صاحب بصيرة ان الذي اوجد الاشيا
واقتضاها بذاته لا يكون فيه علم بها مع ان الحكماء قد اثبتوا
للطبايع المحركة للموادغات ذاتية في افاعيلها والعلة الغائية
متاخرة عن الفعل وجودا متقدمة عليه قصدا فيلزمهم
القول بضرب من الادراك فيها للغايات افاعيلها فما ظنك
بمبدع الكل هل جاز ان يوجد الاشيا جزافا فهذه

وجوه

٩٤

وجوه من القدح في هذا الرأي واما تحاشيه وتحاشي من تبعه من القول
بالصور الالهية لظنهم انه يلزم حلول الاشياء في ذاته وفي علمه
الذي هو عين ذاته فقد علمت ان ذلك غير لازم الا عند المحجوبين
عن الحق الزاعمين انها كانت غيره نعم وكانت اعراضا حالة فيه
واما اذا كانت عينه من حيث الحقيقة والوجود وغيره من حيث التعين
والتقييد فالحقيقة ليس هناك حال ولا محل بل شيء واحد متفاوت
الوجود في الكمال والنقص والبطون والظهور ونفس الامر عند التحقيق
عبارة عن هذا العلم الالهي الحاوي لصور الاشيا كلها كليها
وجزئيها قديمها وحادثها فانه يصدق عليه انه وجود الاشيا
على ما هي عليها فان الاشياء موجودة بهذا الوجود الالهي الحاوي
لكل شيء اذا الاشياء كما ان لها وجودا طبيعيا ووجودا مثاليا ووجودا
عقليا فكذلك لها وجود الهي عند العرفاء وهذا الوجود اولى بان
يكون عبارة عن نفس الامر ولا يلزم من ذلك ثبوت المعدومات اذ ثبوت
المعدوم الذي حكم عليه انه محال عبارة عن انفكاك الشيئية عن
الوجود مطلقا لا انفكاكها عن الثبوت الخارجي مع تحققها بالوجود
الرباني وظهورها فيه وسيأتيك زيادة ايضاح لهذا المطلب فان
قلت العلم تابع للمعلوم فكيف يكون هذا العلم الذي هو الذات
الالهية تابعا للاشيا قلنا هذا العلم الالهي لكونه كالقدرة و
الارادة ونظايرهما من الصفات الاضافية اي من الحقايق الالهية
المضافة الى الاشيا فله اعتباران احدهما اعتبار عدم مغايرته للذات
الاحدية وهي بهذا الاعتبار من صفات الله وغير تابعة لشيء

بل الاشياء تابعة له اذ به صدرت وجودات الاشياء فى الخارج
ولهذه الجهة قيل علمه تعـ فعلى وثانيهما اعتبار اضافته الى
الاشياء وهو بهذا الاعتبار تابع للاشياء ومتكثر بتكثرها
وسنشبع القول فى تحقيق هذا المقام عند بيان كيفية
علمه تعـ بالاشياء على طريقة اصحاب المكاشفة الذوقية
ونحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين
البرهانية والكلام فى كون علمه تعـ تابعا للمعلوم ام المعلوم تا
بعا له الاليق بذكره ان يكون هناك من ههنا فصل فى
ذكر صريح الحق وخالص اليقين وفى القول فى علمه تعـ السابق
على كل شيء حتى على الصور العلمية القائمة بذاته التى هى بوجه
عين الذات وبوجه غيرها كما بيناه وهذه المرتبة من العلم هى
المسماة بالغيب المشار اليه بقوله تعـ عنده مفاتح الغيب لا
يعلمها الا هو فالمفاتيح هى الصور التفصيلية والغيب هو مرتبة
الذات البحتة المتقدمة على تلك التفاصيل والمقصود
فى هذا الفصل بيان شهوده تعـ للاشياء كلها فى هذه
المرتبة الاحدية التى هى غيب وابسط من بسيط وهذا
المطلب يمكن بيانه بوجهين احدهما من جهة كونه تعـ عقلا
بسيطا وهى طريقة قدماء الحكماء وثانيهما وهو منهج الصوفية
المحققين من جهة اتصافه تعـ بمدلولات الاسماء والصفات
فى مرتبة ذاته وانها ليست من قبيل اللوازم المتاخرة بل
حالها كحال المهية بالقياس الى وجودها مع ان الواجب ليس

ذا مهية

ذا مهية وكلا الوجهين دقيق غامض يحتاج دركه عند تعلمه و
استفادته من المعلم البشرى وسماعه منه الى لطف قريحة وصفاء
ضمير فكيف فى استنباطه واستفاضته من الملكوت اما المنهج الاول
فلنمهد لبيانه اصولا احدها ان كل هوية وجودية هى مصداق
بعض المعانى الكلية فى مرتبة وجودها وهويتها وهى المسماة فى غير
الواجب بالمهية عند الحكماء وبالعين الثابت عند الصوفية
وذلك البعض قد يكون متعددا وقد يكون واحدا ويقال له المهية
البسيطة والمعانى المتعددة قد يكون موجودة بوجود واحد ويقال
لها البسيط الخارجى كالسواد مثلا وقد يكون موجودة بوجودات
متعددة ويقال لها المركب الخارجى كمهية الحيوان الماخوذة
من مادته وصورته ضربا من الاتحاد فى الوجود حتى لا يكون له
بمنزلة الحجر الموضوع بجنب الانسان والا لم تكن المهية مهية واحدة
وجهة الوحدة انما توجد فى جانب الصورة لا فى ناحية المادة
لان الصورة هى اقوى تحصلا من المادة لانها مفيدة المادة كما
بين فى موضعه وكونها جهة الوحدة عبارة عن كون الصورة
كالحساس مثلا مصداقا بنفس ذاته لحمل جميع المعانى التى
بعضها بازاء المادة كمفهوم الجسم النامى لا بان يكون ذلك المعنى
جزء المهية والا لكان المفروض فصلا نوعا والمفروض جنسا
لنوع جنسا للفصل والمفروض فصلا مقسما فصلا مقوما ولا
بان يكون عارضا لازما له اذ المبدأ الفصلى فى مرتبة هويته
وذاته مصداق للمعنى الجنسى وما قيل فى المشهور ان الجنس

عرض او عرضي للفصل ليس المراد منه عارض لوجوده كالضاحك
او الكاتب بالقوة بالنسبة الى الانسان المتأخر وجوده عن
وجود المعروض بل المعنى بذلك العروض ان المعنى الجنسي ليس
داخلا في مهية الفصل الاشتقاقي اذ لا مهية له والسر في
ذلك ان كلا من الفصول الاشتقاقية التي هي مطابقة للفصول
المحمولة والمنطقية باصطلاح آخر غير الذي يذكر في المنطق
هو نحو خاص من الوجود الخارجي والوجود لا حد له ولا مهية
فاتصاف ذلك النحو من الوجود اي الوجود الفصلي بالمعنى الجنسي
ليس كاتصاف المعروض بالعارض اللازم اتصافا خارجيا من
حيث ان للمعروض وجودا وللعارض وجودا آخر اذ وجود الفصل
الاشتقاقي وهو الصورة النوعية في الخارج متضمن فيه
المعنى الجنسي بل انما يكون المغايرة والاتصاف في ظرف التحليل
وهذا معنى قولهم الجنس عرضي للفصل اي مفهوم الجنس غير
مفهوم الفصل وهما معا موجودان بوجود واحد هو وجود
الفصل الاشتقاقي والمقصود ان المعاني المختلفة الموجودة
بوجودات متعددة قد تكون موجودة بوجود واحد كالفصل
الاخير للانسان وهو الناطق بل النفس الانسانية حيث ان
مفهوم الجوهر ومفهوم القابل للابعاد ومفهوم الجسم الطبيعي و
مفهوم النامي ومفهوم الحساس كلها موجودة بوجود الناطق
في هذا النوع الانساني وبعض هذه المفهومات موجود بغير
هذا الوجود في نوع آخر غير الانسان مثلا طائفة اخرى وهي بعض

تلك

تلك الطائفة موجودة بوجود آخر واحد في النبات وطائفة
اخرى كذلك في الجماد وبعضها كالجوهر القابل للابعاد ذي الصورة
الجسمية في الجسم العنصري وبعضها وهو الجوهر ذو الابعاد
يوجد في المقولة الجوهري واما مفهوم الجوهر فقط فهو بازاء وجود
الهيولى فعلم من هذا ان الاشياء الكثيرة المتكثرة الوجود قد توجد
بوجود واحد الاصل الثاني انه كلما كان الموجود اقوى وجودا وأتم
تحصلا كان مع بساطته اكثر حيطة بالمعاني واجمع اشتمالا على
الكمالات المتفرقة في الاشياء غيرها كما يظهر من حال المراتب الا
الاستكمالية المتدرجة من الكمال من صورة الى صورة متعاقبة
على المادة بحسب تكامل استعدادها لقبول صورة بعد صورة الى
ان يبلغ مترقية الى صورة اخيرة يصدق منها جميع ما يصدق من الانواع
الصورية لاشتمالها من جهة قوة الوجود على مبادي تلك الاولى بل
باجمعها مع احديتها الاصل الثالث انه ليس يلزم من تحقق كل معنى
نوعي في موجود يصدق عليه ان يكون وجوده وجود ذلك المعنى
لان وجوده الذي الخاص به هو ما يكون بحسب ذلك الوجود متميزا
عن غيره من المعاني الخارجة عن مهيته وحده فوجود الانسان مثلا
ليس وجود الحيوان بما هو حيوان وان اشتمل على حده ومعناه
ولا وجود الحيوان هو وجود النبات وان اشتمل على حده ومعناه
وهكذا ولا تظنن انه كما يوجد في الانسان فصلا كاليا زائدا على الحيوانية
المطلقة فكذلك يلزم ان يتحقق في كل نوع من الحيوان كمال آخر وجودي
زائد في وجوده على مطلق الحيوانية ولا يلزم من ذلك ان يكون

فيما وراء الانسان امورا عدمية او ربما كان تأكد وجود المعنى الجنسى
وفعليته ما يمنع من قبول الموضوع لكمال آخر وجودي اذا المعنى الواحد
الجنسى كما سبق في مباحث المهية صالح للنوعية كما هو صالح
للجنسية وليس هذا التفاوت بمجرد اخذه لا بشرط شئ حتى
يكون جنسا واخذه بشرط لا شئ حتى يكون جنسا يصير نوعا كما ذكره
وان كان المذكور صحيحا من جهة مراعاة احكام المعانى والمهيات لكن
منشاء ذلك ومبناه على احكام الوجودات وانحاءه من الشدة
والضعف فقد يكون واحد وجود ضعيف ووجود آخر قوى وضعف
الوجود يستدعى الاستهلاك بوجوده فى وجود آخر والانتقال
من وجوده الى وجود ما هو اكمل واقوى فالوجود النباتى للمعنى النوعى
الذى هو عبارة عن الجسم النامى متى كان قويا فى باب التغذية
والتنمية والتوليد كالاشجار فيكون تاما بالفعل فى باب نوعه
فلا يمكن انتقاله الى كمال نوع آخر وقوة اخرى كمبداء الحس
هذا بخلاف الجسم النامى الموجود بوجود النطف والمواد الحيوانية
فانه صالح لان ينتقل من نوعه الى نوع اكمل منه فيصير المعنى
النوعى المحصل فى باب النبات معنى جنسيا مبهم الوجود غير محصل
فى باب الحيوان فظهر ان الوجود المحصل الخاص بالجسم النامى
هو الذى وجدت به الاشجار والنباتات لا الذى يوجد به الحيوان
وكذا القياس فى الحيوان بالنسبة الى الانسان وكل جنس بالنسبة
الى نوع تحته من الاجناس والانواع المترتبة فظهر وتبين مما
قررناه انه قد يجوز ان يكون تمام حقيقة شئ بعض حقيقة

شئ

٩٧

شئ آخر الاصل الرابع ان كلما تحقق شئ من الكمالات الوجودية فى
موجود من الموجودات فلا بد ان يوجد اصل ذلك الكمال فى علته
على وجه اعلى واكمل وهذا مما نقله من كلام معلم المشائين فى كثير
من مواضع كتابه فى الربوبيات المسمى باثولوجيا ويعضده البرهان
ويوافقه الذوق السليم والوجدان فان الجهات الوجودية للمعلول
كلها مستندة الى علته الموجدة وهكذا الى علة العلل ففيه
جميع الخيرات ولكن سلبت عنها القصورات والنقايص والاعدام
اللازمة للمعلولية بحسب مراتب نزولها فاذا تمهدت هذه الا
الاصول فنقول الواجب تعالى هو المبداء الفياض لجميع الحقايق والمهيات
فيجب ان يكون ذاته مع بساطته واحديته كل الاشياء ونحن قد
اقمنا البرهان فى مباحث العقل والمعقول على ان البسيط الحقيقى
من الوجود يجب ان يكون كل الاشياء وان اردت الاطلاع على ذلك
البرهان فارجع الى هنالك فاذن لما كان وجوده تعالى وجود كل الاشياء
فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الاشياء وذلك الوجود هو
بعينه عقل لذاته وعاقل فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته
فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه وعقله لذاته مقدم على وجود
جميع ما سواه فعقله فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه
فثبت ان علمه تعالى بجميع الاشياء حاصل فى مرتبة ذاته بذاته
قبل وجود ما عداه سواء كانت صورا عقلية قائمة بذاته او خارجية
منفصلة عنها فهذا هو العلم الكمالى التفصيلى بوجه والاجمالى بوجه
وذلك لان المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة

بوجود واحد بسيط ففي هذا المشهد الالهي والمجلى الازلي ينكشف
ويتجلى الكل من حيث لا كثرة فيها فهو الكل في وحدة فان قلت
فيلزم ان يكون واجب الوجود ذا ماهية فلا يكون وجودا بحتا وقد
تقرر بالبرهان انه تعالى وجود بحت بلا ماهية لان كل ذي ماهية
معلول قلت قد سبقت منا الاشارة الى دفع هذا الايراد بان
المراد من الماهية هي المحدودة بحد خاص جامع مانع يخرج عنها
اشياء كثيرة وذلك لقصور وجودها عن الحيطة التامة والا
من كون الشيء ذا ماهية او كونه ذا وجود زائد على ماهية هو ايضا
كون الشيء بحيث يفتقر في اتصافه بوجوده الى شيء آخر ولا يكون ايضا
متحقق الوجود في جميع المراتب الوجودية فلا محالة تحقق قبل وجوده
الخاص مرتبة من مراتب نفس لم يكن هو موجودا في تلك المرتبة
مع تحقق امكان الوجود لماهيته في تلك المرتبة ففي تلك المرتبة
انفكت الماهية عن وجودها الخاص بها وما من ممكن الا وفي نفس
الامر مرتبة لا يكون وجوده الخاص المقيد به في تلك المرتبة هذا
معنى كون الممكن ذا ماهية وكون الوجود زائدا على ماهية واما الواجب
جل ذكره فليس له حد محدود في الوجود ولا له ماهية محدودة
بحد خاص فاقد لاشياء كثيرة ولا ايضا يوجد مرتبة في الواقع
لم يكن هو موجودا في تلك المرتبة ومعنى كونه وجودا بحتا صرفا
انه ليس يوجد له جهة اخرى غير الوجود وتاكده بجميع حيثياته
حيثية واحدة هي حيثية وجوب الوجود اذ لا حد له ولا نهاية
لوجوده لكونه غير متناه في مراتب الشدة والكمال كل مرتبة منها

غير

٩٨

غير متناه في عدة الآثار والافعال فلا يخلو عنه ارض ولا سماء ولا
بر ولا بحر ولا عرش ولا فرش ولو كان لوجوده نهاية كان بازائها
جهة وبازاء الوجود جهة اخرى فلم يكن واحدا حقيقيا او كان ذا ماهية
مخصوصة فكل واحد حقيقي يجب ان يكون غير متناهي الشدة
ويجب ان يكون كل الاشياء الا الى الله تصير الامور ايضاح
تفريعي فعلمه تعالى بالاشياء في مرتبة ذاته ليس بصور زائدة منفكة
لذاته بل هي معان كثيرة غير محدودة انسحب عليها حكم الوجود
الواجبي من غير ان يصير وجودا لكل من تلك المعاني او لشيء منها
كما اشرنا اليه في الاصول بل كان مظهرا لكل منها وفرق بين كون
الوجود مظهرا ومجلى لماهية من الماهيات وبين كونه وجودا لها اذ وجود
كل ماهية هو ما يختص بها ويميزها عن غيرها كما مر في مثال الانسان
عني الصورة الانسانية النفسية واشتماله مع وحدته على الوجود
لكثير من ماهيات من غير ان تصير تلك الماهيات متصفة بهذا
الوجود على النحو الذي توجد في الخارج بل بان يكون هذا الوجود
مظهرا لها ومجلى لاحكامها امثال اخر ان مراتب الشدة والضعف
في الكيف كمراتب السوادات والحرارات انواع متخالفة كما هو المقرر
عند الحكماء فاذن تحقق في الاشتداد الكيفي وهو حركة متصلة
واحدة لها حدود غير متناهية بحسب ادراك الوهم انواع غير متناهية
لذلك الكيف كالسواد وله في كل حد نوع اخر من جنسه و
الانواع المتباينة متباينة في الوجود بالضرورة مع انه ليس
هيهنا الا وجود واحد لاتصال الحركة ونقول ايضا منتهى الحركة

الاشتدادية فيه الى مرتبة كاملة تشتمل على مراتب الضعيفة
منه كما ان كل مرتبة كاملة من المقدار كالخط الطويل يشتمل
على جميع المقادير الخطية التى هى اقصر منه مع وحدة وجوده
بل السواد الشديد مثلا سواء حصل بالاشتداد ام حدث ابتدا
يشتمل على هيات السوادات الضعيفة التى هى دونها مع وحدة
الوجود والسبب فى جميع ذلك وما اشبهه ان الوجود المختص لشئ
هو عين الوجود الذى يظهر فيه او يصدق عليه ذلك فتلك الانواع
السوادية التى يتضمنها السواد الشديد والحركة الاشتدادية لكل
منها وجود خاص تتميز به فهما من باب كون الشئ موجودا بالقوة كما
توهم فان تلك المعانى ثابتة بالفعل على وجه اعلى واتم من وجودها
الخاص ومعنى كون الشئ بالقوة هو ان لا يكون موجودا بوجوده الخاص
به ولا بوجود ما هو تمامه وكماله بالفعل بل المادة قابلة له بواسطة
هيئة قائمة بها مناسبة لوجوده مقربة لها الى فاعله فكذلك
حال المعلومات الالهية [illegible] كونها ثابتة بالفعل لا بالقوة بالوجود
الالهى الاحدى فنقول التحقيق ان هذه الانواع الممكنة انما تباينت
وتخالفت اذا صارت موجودة بالفعل بوجوداتها الخاصة بواحد
واحد منها على وجه يصدق عليها احكامها ويترتب عليها اثارها
واما قبل ذلك فلها الوجود الجمعى وهذا الوجود الجمعى نحو اخر من الوجود
انفع واشرف من كل وجود عقلى ومثالى او خارجى وليس هناك امر
بالقوة ولو استعمل لفظ القوة فى هذا المقام لم يكن المراد به ما هو من
باب الامكانات او الاستعدادات قريبة كانت او بعيدة بل المراد

عن عباره ذلك الكلى فى [illegible] الحصر الاول [illegible] فى المهيات وليس [illegible]

من كونها بالقوة انها غير موجودة بوجوداتها الخاصة بل بوجود جمعى هو
وجود مبداءها وغاياتها ولا يلزم من ذلك ثبوت المعدومات
وانفكاك الشيئية عن الوجود لان ذلك كما اشرنا اليه عبارة عن
عن انفكاكها من وجودها وعن وجوبها او عن وجوده ما هو مبداؤ
وتمامها فان قلت فانا نثبت كون الاشياء كلها معقولة له تعالى
كما هى عليها بعقل واحد بسيط فما الحاجة فى علمه تعالى الى اثبات
الصور العقلية الزائدة مقارنة كانت او مباينة وايضا اذا كانت
ذاته تعالى بحيث ينكشف له الحقايق المتخالفة فى وجودها الخارجى
فما الحجة على اثبات العقل من طريق احدية المبداء الاعلى اذ
مبناه على انه واحد من كل وجه بلا اختلاف حيثية وانتم اثبتم
فى ذاته معانى كثيرة قلت اما اثبات الصور فهو لازم من تعقله
لذاته المستلزم لتعقل ما هو معلوله القريب ومن تعقل معلوله
تعقل معلول معلوله او منه تعقل معلوله الثالث وهكذا الرابع
والخامس الى اخر المعلولات على الترتيب العلى والمعلولى فان ذاته
لما كان علة للاشياء بحسب وجودها والعلم بالعلة يستلزم
العلم بمعلولها على الوجه الذى هو معلولها فتعقلها من هذه
الجهة لا بد ان يكون على ترتيب صدورها واحدا وهذا غير تعقلها
وعلى وجه لا يكون هى بحسبه معلولة واما وجوب كون المعلول
الاول واحدا لا متعددا وبسيطا لا مركبا مع كون المبداء الاعلى
مصداقا ومظهرا لمهيات الممكنات كلها فذلك لاجل ان تكثر
العنوانات لا يقدح فى احديته ذات الموضوع فان الحيثيات

المختلفة التي توجب كثرة في الذات هي الحيثيات التي بحسب اختلافها
الوجود لا التي تعدد بها ولا اختلافها امثال الاول كالاختلاف في القوة
والفعل والتقدم والتاخر والعلية والمعلولية والتحريك والتحرك ومثال
القسم الثاني كالعلم والقدرة وكالعاقلية والمعقولية وكالوجود
والتشخص وكالوحدة والوجود الى غير ذلك من الحيثيات التي يجوز
ان تكون ذات واحدة من جهة واحدة مصداقا لصدقها
والحكم بها من غير ملاحظة امر غيرها والواجب تعالى لا جهة فيه غير
جهة وجوب الوجود فكل ما يصح الحكم به عليه يصح من جهة وجوب
الوجود لا من جهة اخرى يخالفه كالامكان والتركيب والقصور والمعلولية
والتاخر والعجز وغير ذلك فان قلت فلم حكموا بالتركيب ولو عقلا
في ما يشتمل ذاته او حده على الجنس والفصل كالحيوان والناطق
في الانسان وكاللون وقابض البصر في السواد قلت لان الاختلاف
بالمعنى الجنسي والمعنى الفصلي في مثل هذه الموجودات الطبيعية
يرجع الى الاختلاف في انحاء الوجودات فان الحيوانية الطبيعية
المطلقة قد توجد في نحو ناقص من الوجود يستحيل ان يقترن
معها النطق بل الموضوع الواحد قد يتصف وقتا بنحو من انحاء
وجود الحيوانية يمتنع ان يكون حـ(?) بحسب ذلك الوجود نا
طقا ثم انا نحول من ذلك وانتقل الى وجود اخر اقوى واكمل
يصير ناطقا فاختلاف احوال الوجود وانحاءها وانفكاك بعضها
عن بعض مما يقتضي التركيب في الذات الموصوفة بها او التعدد
في قواها ومن هذا الوجه اثبت الحكماء الطبيعيون تعدد القوى

الحيوانية

الحيوانية وغيرها في النفس ومن جهة تضاد الحيثيات وتقابلها او ومن
الامور الواجبة ادراكها وتحقيقها لمن اراد ان يكون رجلا عارفا
بالحكمة الالهية ان يعلم ان للموجودات مراتب في الوجودية وللوجود
نشآت متفاوتة بعضها اتم واشرف وبعضها انقص واخس كالنشأة
الالهية والعقلية والنفسية والطبيعية ولكل نشأة
احكام ولوازم يناسب تلك النشأة ويعلم ايضا ان النشأة الوجودية
كلما كانت ارفع واقوى كانت الموجودات فيها الى الوحدة والجمعية
اقرب وكلما كانت انزل واضعف كانت الى التكثر والتفرقة والتضاد
اميل فاكثر المهيات المتضادة في هذا العالم الطبيعي وهو انزل العوالم
غير متضادة في العالم النفساني كالسواد والبياض وكالحرارة والبرودة
فان كل طرفين من هذه الاطراف متضادين في هذا الوجود الطبيعي متضادة
في العالم النفساني كالسواد والبياض وكالحرارة والبرودة فان كل طر
[illegible] غير مجتمعين في جسم واحد لقصورهما عن الجمعية و
قصور الجسم الطبيعي عن قبولهما معا في زمان واحد وهما معا موجودين
في خيال واحد وكذا المختلفات في عالم النفس متفقة الوجود في
عالم العقل كما قال معلم الفلاسفة ان الانسان الحسي صنم للانسان
العقلي والانسان العقلي خارجا روحاني وجميع اعضائه روحانية
ليس موضع العين فيه غير موضع اليد ولا مواضع الاعضاء كلها
مختلفة لكنها كلها في موضع واحد انتهى فاذا كان هذا هكذا
فما ظنك بالعالم الربوبي والنشأة الالهية في الجمعية والتاحيد
لجميع الاشياء هناك واحد وهو كل الاشياء بوحدته من غير

(هامش: فيعر من هذه الاطراف متضادين في هذا الوجود الطبيعي)

١٠١

ما يوجب اختلاف حيثية ويؤيد هذا المطلب ما قاله معلم الفلاسفة
في اثولوجيا واما العقل فان الفضائل فيه جميعا دائما لا حينا موجودة
وحينا غير موجودة بل فيه ابدا وهي وان كانت دائمة فيه مستفادة
من العلة الاولى واما العلة الاولى فان الفضائل فيها بنوع علة لا
لها بمنزلة الوعاء للفضائل لكنها هي لفضائل كلها غير ان الفضائل
تنبع منها من غير ان ينقسم ولا يتحرك ولا يسكن في مكان ما بل هي
انية ينبجس منها الانيات فانها موجودة في كل الانيات على نحو
قوة الانية وذلك ان العقل يقبلها اكثر من قبول النفس والنفس
يقبلها اكثر من قبول الاجرام السماوية والاجرام السماوية يقبلها
اكثر من قبول الاجرام الواقعة تحت الكون والفساد وذلك
ان المعلول كلما بعد من العلة الاولى وكانت المتوسطات
اكثر كان من العلة الاولى اقل قبولا وكان وقال في مواضع آخر منه
الواحد المحض هو علة الاشياء كلها وليس كشيء من الاشياء بل هو بدء
الشيء وليس هو الاشياء كلها فانه وليس هو كشيء من الاشياء
وذلك ان الاشياء كلها انما انبجست منه وبه ثباتها وقوامها
واليه مرجعها فان قال قائل كيف يمكن ان تكون الاشياء من
الواحد المبسوط الذي ليس فيه ثنوية ولا كثرة بجهة من الجهات قلنا
لانه واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الاشياء فلما كان واحدا
محضا انبجست منه الاشياء وذلك انه لما لم يكن له هوية انبجست
منه الهويات واقول واختصر القول انه لما لم يكن شيئا من الاشياء
رايت الاشياء كلها منه غير انه وان كانت الاشياء كلها انما انبجست منه

فان

فان الهوية الاولى اعني به هوية العقل هي التي انبجست منه اولا
بغير واسطة ثم انبجست منه هويات جميع الاشياء التي في العالم الاعلى
والعالم الاسفل بتوسط هوية العقل والعالم العقلي انتهى كلامه
وقال ايضا ان في العقل جميع الاشياء وذلك لان الفاعل الاول اول
فعل فعله هو العقل فعله ذا صور كثيرة وجعل في كل صورة منها
جميع الاشياء التي تلايم تلك الصورة وانما فعل الصورة وحالاتها معا
لا شيئا بعد شيء بل كلها معا في دفعة واحدة وذلك انه ابدع
الانسان العقلي وفيه جميع صفاته الملايمة له ولم يبدع بعض صفاته
اولا وبعضها آخرا كما يكون في الانسان الحسي لكنه ابدعها كلها معا
في دفعة واحدة وقال ايضا ان الاشياء الطبيعية بعضها متعلق
ببعض واذا فسد بعضها صارت الى صاحبه علوا الى ان يأتي الاجرام
السماوية ثم النفس ثم العقل فالاشياء كلها ثابتة في العقل والعقل
ثابت بالعلة الاولى بدء لجميع الاشياء وفيها بها ومنه مبتداها
واليه مرجعها كما قلنا ذلك مرارا وقال ان الاشياء كلها من العقل
والعقل هو الاشياء فاذا كان العقل كانت الاشياء واذا لم يكن الاشياء
لم يكن العقل وانما صار العقل هو جميع الاشياء لان فيه جميع صفات الاشياء وليس فيه
الا وهي يفعل شيئا مما يليق بها وذلك انه ليس في العقل شيء الا
وهو مطابق لكون شيء آخر انتهى فهذه العبارات صريحة في ان الواجب
جل ذكره فيه جميع الاشياء كلها على وجه لا يقدح في احديته
واما قوله ليس هو شيء من الاشياء فليس مما ينافي ما ادعيناه
وصرح به في كلام هذا المعلم مرارا لان المسلوب عنه هو الشيء

بحسب وجوده الذي به يمتاز عن سائر الاشياء وهو وجوده الخاص
به دون غيره والمثبت له هو الشئ بحسب هذا الوجود الجمعي الالهي الذي
هو تمام كل شئ ومبداه ومنتهاه والشئ مع تمامه في شيئية
اولى به من نقصانه كما سبق ذكره كما ان مهية الحيوان كونها
موجودة بالوجود الانساني النطقي اولى في باب الحيوانية من كونها
موجودة لا مع الناطق وكذلك الانسان العقلي اولى بالانسانية
من الانسان الحسي لكونها تمامه وكماله فكذلك الانسان الالهي
اعني الانسان المشهود في النشاة الالهية وكذلك ساير الاشيا
اولى بانفسها هناك لان ذلك الوجود تمام كل موجود من حيث
هو وجوده كما ان مطلق الوجود كل مهية من حيث مهيته هذا
غاية تحقيق هذا المقام ولعله لم يثبت في شئ من الكتب الا
الا في هذا الكتاب فاعرف ايها المتامل فيه قدره وهذه الفر
في سلك نظايرها من الفرايد المنثورة فيه واما المنهج الثاني
اعني منهج الصوفية الكاملين وهو قريب الماخذ من منهج الحكما
الراسخين وبيانه ان لوجوده تعالى اسماء وصفات هي لوازم ذاته
وليس المراد من الاسماء ههنا هي الفاظ العالم والقادر وغيرهما
وانما هي الاسماء في اصطلاحهم ولا ايضا المراد بالصفات ما هي
اعراض زائدة وانما هي اسماء الاسماء في اصطلاحهم ولا ايضا المراد
بالصفات اعراض زائدة على الذات بل المراد المفهومات الكلية
كمعاني المهيات وكثيرا تطلق الصفة في كلام الحكماء ويراد بها ما
يشمل المهية ايضا كما يذكر في المنطق الوصف العنواني ويراد

بل

بل المفهوم الكلي الصادق على الموضوع بحسب عقد الوضع سواء كان
ذاتيا له كقولنا الانسان كذا او عرضيا كقولنا الكاتب كذا وكذا ما ذكر
في كتاب اثولوجيا من قوله في العقل من قوله يوجد جميع صفات الاشياء
انما المراد بها ما يشمل المهيات ويقابل الوجودات فالصفة والذات
في هذا الاصطلاح كالمهية والوجود وكذا المراد باللازم ما يشمل
الذات والفرق بين الاسم والصفة في عرفهم كما يفرق في تعاليم الحكما
بين قولنا الواحد بمعنى الشئ الواحد كالخط الواحد وقولنا الواحد
بمعنى نفس الواحد فقط وهذا كالفرق بين البسيط والمركب من حيث
الاعتبار فنقول ما من موجود متاصل الا وهو بحسب هويته الوجودية
مصداق محمولات كثيرة مع قطع النظر عن ما يعرضه ويلحقه من العوارض
اللازمة والمفارقة فان المحمولات التي يحمل عليها عليه هذه الامور
ليس مصداقها والمحكي بها عنه هو نفس الهوية الوجودية له ثم يخفى
ان المحمولات الذاتية متكثرة والوجود واحد وهي طبايع والوجود
هوية شخصية ولا يخفى ايضا على من له بصيرة ان الوجود كلما كان اكمل
واشد كان فضائله الذاتية اكثر والمحمولات الحاكية عنها اذ له
بحسب كل درجة في الكمال اثار مخصوصة هي مبداها الذاتية
عليه يعني معقول من تلك الحيثية الذاتية وكلما يصدق من
المعقولات على شئ بحسب حيثية في ذاته كان حكمه حكم المهية
والذاتيات في كونها متحدة في الوجود موجودة بوجود الذات فمن عرف
تلك الهوية الوجودية كما هي عليه عرف معها جميع تلك المحمولات
المتعددة بنفس ذلك العرفان لا بعرفان مستانف فاذن لما كان

ذاته مستجمع جميع الفضايل والخيرات بنفس ذاته البسيطة وذاته
مبداء كل فعل ومنشاء كل خير وفضيلة فله بحسب فضيلة
او مبدائية فضيلة توجد في شيء اخر من محمولاته محمول عقلي
فلا يبعد ان يصدق محمولات عقلية كثيرة متغايرة المعنى
مع اتحاد الذات فالذات الماخوذة مع كل منها يقال لها الاسم
في عرفهم ونفس ذلك المحمول العقلي هي الصفة عندهم وكلاهما ثابتان
في مرتبة الذات قبل صدور شيء عنه قبلية كقبلية الذات
لكن بالعرض كما انها موجودة بوجود الذات بالعرض وكذا الحكم فيما يلزم
الاسماء والصفات من النسب والتعلقات بمظاهرها ومربوباتها
وهي الاعيان الثابتة التي قالوا انها ما شمت رايحة الوجود ابدا ومعنى
قولهم هذا انها ليست موجودة من حيث انفسها ولا الوجود
صفة عارضة لها او قايمة بها ولا هي عارضة له ولا قايمة به
ولا انها مجعولة للوجود معلولة له بل هي ثابتة في الازل بلا
الجعل الواقع للوجود الاحدي كما ان المهية ثابتة في الممكن
بالجعل المتعلق بوجوده لا بمهيته لانها غير مجعولة بالذات ولا
ايضا لا مجعول اي قديمة بالذات وليست ايضا تابعة للوجود بالحقيقة
لان معنى التابعة ان يكون للمتبوع وجود آخر وليست لها في ذاتها
وجود بل انما هي في نفسها هي لا غير فاذن تلك الاسماء والصفات
ومتعلقاتها كلها اعيان ثابتة في الازل بلا جعل وهي وان لم
تكن في الازل موجودة بوجوداتها الخاصة الا انها كلها متحدة
بالوجود الواجبي وبهذا القدر خرجت من كونها معدومة في الازل

لوجود

يلزم

يلزم شيئية المعدوم كما زعمته المعتزلة كما مرت الاشارة اليه فاذا
تقرر ذلك فنقول لما كان علمه تعالى بذاته هو نفس وجوده وكانت
تلك الاعيان موجودة بوجود ذاته كانت هي ايضا معقولة بعقل واحد
هو عقل الذات فهي مع كثرتها معقولة بعقل واحد كما انها مع كثرتها
موجودة بوجود واحد اذ العقل والوجود هناك واحد فاذن قد ثبت
علمه تعالى بالاشياء كلها في مرتبة ذاته قبل وجودها فعلمه تعالى
بالاشياء الممكنة علم فعلي سبب لوجودها في الخارج لما علمت ان
علمه تعالى بذاته هو وجود ذاته وذلك الوجود بعينه علم بالاشيا
وهو بعينه سبب لوجوداتها في الخارج التي هي صور عقلية تتبعها
صور طبيعية تتبعها المواد الخارجية وهي اخيرة المراتب الوجودية
فالحق تعالى بوجود واحد يعقلها اولا قبل ايجادها ويعقلها ثانيا
بعد ايجادها فبعقل واحد كان يعقلها ازلا وابدا ولا احتياج بغير واحد
كان براهما في الازل واحدة وبعد الازل متكثرة فهذا تقرير
مذهبهم على الوجه الصحيح المطابق للقوانين الحكمية البحثية لكنهم لا
ستغراقهم بما هم عليه من الرياضات والمجاهدات وعدم ممارستهم
في التعاليم البحثية والمناظرات العلمية ربما لم يقدروا على تبيين
مقاصدهم وتقرير مكاشفاتهم على وجه التعليم او تساهلوا ولم يبالوا
عدم المحافظة على اسلوب البراهين لاشتغالهم بما هو اهم لهم من ذلك
ولهذا قل من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض والايرادات
ولا يمكن اصطلاحها وتهذيبها الا لمن وقف على مقاصدهم بقوة
البرهان وقدم المجاهدة ذكر وتصريح قد مر في مباحث الصفات

ان المراد بكون صفاته تعم عين ذاته ما هو ان ذاته من حيث تجرده
وهويته عما يغني الصفات التعينات والمفهومات حتى مفهوم الذات
ومفهوم الوجود والهوية فلا اشارة اليه ولا اسم ولا رسم لان هذه
الامور كلها طبايع كلية والذات هوية شخصية صرفة لا خبر
عنها ويقال لها مرتبة الاحدية وغيب الغيوب وباعتبار هذه
المدلولات التي هي ايضا بوجه عين الذات ويقال لها مرتبة الالهية
والواحدية فجاءت الكثرة كم شئت اذ في هذه المرتبة تتميز
الصفة عن الذات وتتميز الصفات بعضها عن بعض فتتميز العلم
عن القدرة وهي عن الارادة فتتكثر الصفات وبتكثرها بتكثر الا
سماء وبتكثر مظاهرها وبتميز الحقايق الالهية الوجودية بوجود
واحد الهي بعضها عن بعض بالمهية كما يتميز الصور العقلية
الحقايق الافلاطونية التي هي بازائها او مربوباتها بعضها عن بعض
بالوجود فهناك مقام الجمع ومرتبة الهوية الاحدية مقام جمع الجمع
وههنا مقام الفرق فاذا انزلت الحقايق من هذا العالم الى
مرتبة الصور النفسانية صارت الى مقام فرق الفرق وعلى هذا
المنوال الى ان يصل الى مقام من الكون يكون وجودها عين استعداد
لعدم وكونها قوة الفساد وبقاؤها عين التجدد والانقضاء واتصا
لها عين قبول الانفصال ووحدتها عين الكثرة كالعدد او عين قوة
الكثرة كالمقدار وبالجملة الحقايق المتاصلة كالانسان والفرس
والدواب والشجر والحجر والذهب والفضة والارض والهواء والنار
والسماء والشمس والقمر وغيرها من الانواع لكل منها انحاء من الكون

ودرجات ومقامات في الوجود ونشاءات في الكمال كلما هو ارفع واشرف
كان الوجود فيه اقدم ووحدته اقوى واحاطته بما سواه اكثر وجمعيته
اشد ونوريته اظهر واثاره اوفر حتى يبلغ الى مقام يزول عنه النقا
يص وامحت الامكان ففي ذلك المقام وقع التصالح بين المتفاسدات
والتعانق بين المتضادات والتاحد بين الكثرات فكانت موجودة
بوجود واحد معلومة بعلم واحد كما عبر عن هذا المقام لسان الرسول
الختمي عليه واله السلام لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب
ولا نبي مرسل وانما قال وقت ولم يقل مقام للفرق بين مرتبة النبوة
ومرتبة الولاية لان دعوى المقام هناك وانما يلايم دعوى الوقتية

الرسالة لا يلايم

تنبيه تعليمي ومما ينبه على كون حقيقة واحدة لها درجات
في الوجود بعضها طبيعي وبعضها نفساني وبعضها عقلي وبعضها
الهي انه لا شك ان العلم بمعنى الصورة الحاصلة حقيقة واحدة
وهي قد يكون عرضا كعلم النفس بغيرها وقد يكون جوهرا عقليا
كعلم العقل بذاته وقد لا يكون جوهرا ولا عرضا بل امرا خارجا عنهما
هو واجب الوجود بذاته كما في علمه تعم بذاته وبالاشياء وكذلك
القدرة قد يكون عرضا من الكيفيات النفسانية كما في الحيوانات
وقد يكون جوهرا كما في العقول فان القدرة فيها عين وجودها
وان لم يكن عين مهيتها اذ ليست مهية شيء منها عين معنى القدرة
ووجود الجوهر كما علمت جوهر فتكون القدرة فيها جوهرا وقد يكون
واجبة الوجود كقدرة الله تعم على كل شيء فاذا تحقق عندك ان
مهية واحدة كالعلم والقدرة ونظايرها ذات درجات ومقامات

في الوجود بعضها اقوى واشرف حتى ينتهي في جانبي النزول والصعود
الى العرضية والواجبية فقس على هذا جميع الحقايق الوجودية
فان للانسان مثلا وجودا عرضيا كوجود ماهيته في الذهن عند
تصور النفس لها وله وجود جوهري طبيعي وهو ظاهر وله ايضا وجود
جوهري نفساني مع اعضاء نفسانية كما في عالم الآخرة على ما
في مباحث المعاد الجسماني ان شاء الله وله وجود عقلي كما اثبته افلاطون
وقد اوضحنا سبيله وله ايضا وجود الهي وهو ما في علم الله و
كذا غيره من الحقايق ومن هيهنا ايضا ظهر فساد ما اشتهر من
المشائين وصرح به بعض اتباعهم كبهمنيار في تحصيله من الصورة
العلمية الحاصلة لنا اعراض حالة في ذاتنا فكان الانسان
الموجود هناك عرضا وكذا السماء والارض والكواكب والعناصر و
المواليد اعراض ولا شك ان وجود الاعراض اخس مراتب الوجود و
انزله والانسان العرضي اخس الاناس وكذا الحيوان العرضي انزل
الحيوانات فكيف جوزت هؤلاء المشهورون بالفضل ان يكون
ذاته تعالى موضوعا ومحلا لهذه الاشياء على اخس انحائها في الوجود
وانزل مراتبها في الكون ولا شك ان مجاور الشيء العالي الشريف
يجب ان يكون مناسبا له في العلو والشرف فما ابعد هؤلاء في هذه
المسئلة عن اصابة الحق ودرك الصدق **نقل كلام لتائيد**
مرام قال العارف المحقق محيي الدين العربي في الباب الرابع و
السبعين وثلثمائة من الفتوحات المكية اعلم ايدك الله انه
من المحال ان يكون في المعلومات او في الموجودات امر لا يكون له حكم

ذلك الحكم ما هو عين ذاته بل هو معقول اخر فلا واحد في نفس الامر
في عينه لا يكون لواحد الكثرة فالوحدة التي لا كثرة فيها محال واعلم
ان التركيب الذاتي للواجب الوجود لنفسه لا يقدح فيه القدح
الذي يتوهمه النظار فان ذلك في التركيب الامكاني في الممكنات
بالنظر الى اختلاف التركيبات الامكانية فيطلب التركيب الخاص
في هذا المركب مخصصا بخلاف الامر الذي يستحقه الشيء لنفسه
كما يقول في الشيء الذي يقبل الشكل المعين دون غيره من الاشكال
ان ذلك لا بد له من مخصص غير ذات القابل والتركيب الذاتي
لواجب الوجود خارج عن هذا الحكم وما وجدنا عقلا يقيم دليلا
قطعا على انه تعالى لا يحكم عليه بحكم عليه لذاته بامر نفساني من
خاص في النظر العقلي واشتهر بين العلماء ان اعقلهم في لا خط
له في الايمان انه حكم عليه بانه علة فما خلص توحيده له في ذاته
حين حكم عليه بالعلية واما غيرهم من النظار فحكموا عليه بالنسبة
وان ثمة امرا يسمى بالعالمية والقادرية بهما حكم عليه بانه
عالم قادر واما غير هؤلاء من النظار فحكموا عليه بان له صفات
زائدة يسمى حيوة وعلما وقدرة وارادة وكلاما وسمعا وبصرا بها
يقال انه عالم قادر مريد متكلم سميع وبصير وجميع الاسماء
من حيث معانيها اعني الاسماء الالهية تندرج تحت هذه
الصفات الازلية انتهى كلامه والغرض من نقله ان هذا الشيخ
العارف انكشف له بنور المكاشفة ان التركيب في المعاني والحقائق
العقلية لا ينافي الاحدية الوجود ولا يوجب اختلاف المفهومات

بالحمل الذاتي الاولي اختلافهما بالحمل المتعارف الشايع الصناعي اذ
رب مختلف بحسب ذلك الحمل يكون متحدا في هذا الحمل فلا
يقدح كثرة المحمولات الذاتية في الوحدة التامة وقوله فان ذلك
في التركيب الامكاني اشارة الى ما حققناه انفا من ان الاشيا
الموجودة تقوم بالوجود الواجبي من غير تركيب في الوجود قد يكون
اذا وجدت بغير هذا الوجود بالوجود الامكاني اقتضت تركيبا
خارجيا او عقليا كما في الجنس والفصل وقال في موضع اخر في معنى
قوله واتيناه الحكمة وفصل الخطاب ان الممكنات متميزة في ذاتها
في حال عدمها ويعلمها الله سبحانه على ما هي في نفسها ويراها
ويأمرها بالتكوين وهو الوجود الخارجي فتكون من امره فما نافية
عند الله اجمال كما انه ليس في اعيان الممكنات اجمال بل الامر كله
في نفسه وفي علم الله مفصل وانما وقع الاجمال عندنا وفي حقنا
وفينا ظهر فمن كشف التفصيل في عين الاجمال علما او عينا او
حقا فذلك الذي اعطاه الله الحكمة وفصل الخطاب وليس الا
الانبياء والرسل والورثة خاصة واما الفلاسفة فان الحكمة
عندهم عارية فانهم لا يعلمون التفصيل في عين الاجمال انتهت
عبارته اقول يظهر من كلامه ان معرفة الانسان ان الواجب تعالى
بحيث يوجد في مرتبة ذاته تفاصيل حقايق الممكنات امر عظيم
لا يعلمه الا الكمل والراسخون في العلم فالحمد لله الذي هدانا
لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله ولا يبعد ان يكون قوله
تعالى كتاب احكمت اياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير اشارة الى

هاتين المرتبتين من العلم كما في قوله تعالى واتيناه الحكمة وفصل الخطاب
فالحكمة للايات يعني وجودات الممكنات التي هي ايات دالة على ذاته
هي عبارة عن وجودها الجمعي وكونه كتابا لاجتماع المعاني فيه وتفصيلها
عبارة عن وجودها الامكاني الافتراقي وانما سمي الكتاب كتابا
لضم حروفه وكلماته بعضها الى بعض ماخوذ من كتيبة الجيش
وهي الطايفة من الجيش مجتمعة ولاجل هاتين المرتبتين من العلم
سمي كتاب الله قرانا وفرقانا باعتبارين فالفرقان هو الحكمة
وهو العقل البسيط والعلم الاجمالي في عرف الحكماء والفرقان هو
تفصيل الكتاب وفصل الخطاب وهو العقل التفصيلي و
العلم النفسانية المنتقل من صورة الى اخرى واعلم ان ساير الكتب
النازلة على الانبياء عليهم السلام ليست تسمى قرانا كما ليست تسمى
كلام الله لاجل هذه الدقيقة فان علومهم ماخوذة من صحايف
الملكوت السماوية بحسب مقاماتهم في تلك الطبقات واما الرسول
الخاتم عليه واله السلم فعلمه في بعض الاوقات كان ماخوذا
من الله في مقام لي مع الله بلا واسطة جبرئيل ولا غيره من ملك
مقرب والله اعلم فصل في مراتب علمه تعالى بالاشيا وهي العناية
والقضاء ويقال له ام الكتاب والقدر ويقال له كتاب المحو والاثبات
كما اشار اليه بقوله تعالى يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب
ومحلها اللوح والقلم احدهما على سبيل القبول والانفعال وهو
اللوح بقسميه والاخر القلم على سبيل الفعل والحفظ اما العناية
فقد انكرها اتباع الاشراقيين واثبتها اتباع المشائين كالشيخ

الرئيس ومن يحذو حذوه لكنها عندهم صورة زائدة على ذاته
على وجه العروض وقد علمت ما فيه والحق انها علمه تعالى بالاشياء
في مرتبة ذاته علما مقدسا من شوب الامكان والتركيب فهي
عبارة عن وجوده تعالى بحيث ينكشف له الموجودات الواقعة
في عالم الامكان على اتم نظام مؤديا الى وجودها في الخارج
مطابقا له اتم تأدية لا على وجه العضد والروية وهي علم
بسيط واجب لذاته قايم بذاته خلاق للعلوم التفصيلية
العقلية والنفسية على انها عنه لا على انها فيه واما
القضاء فهي عندهم عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات
فايضة عنه تعالى على سبيل الابداع دفعة بلا زمان لكونها
عندهم من جملة العالم ومن افعال الله تعالى المباينة ذواتها
لذاته تعالى وعندنا صور علمية لازمة لذاته بلا جعل وتاثير وليست
من اجزاء العالم اذ ليست لها حيثية عدمية ولا امكانات
واقعية فالقضاء الربانية وهي صورة علم الله قديمة بالذات باقية
ببقاء الله كما مر بيانه واما القدر فهو عبارة عن وجود صور الموجودات
في العالم النفسي السماوي على الوجه الجزئي مطابقة لما في موادها
الخارجية الشخصية مستندة الى اسبابها وعللها واجبة
بها لازمة لاوقاتها المعينة وامكنتها المخصوصة ويشملها
القضاء شمول العناية للقضاء واما القلم واللوح فبيان القول فيهما
ان الباري جلت كبرياؤه اول ما برز من ذاته تعالى وانشا هو جوهر قدسي
في غاية النور والضياء والتابع للاول تعالى وانشا بتوسطه

جواهر

جواهر قدسية مترتبة في الشرف والكمال وشدة النورية على حسب
ترتيبها في القرب منه تعالى ثم حصلت بواسطتها تجسمات فقرها ونقصها في الوجود
وضعف نوريتها موجودات نفسانية تارة واخرى طبيعية وهي النفوس السماوية
والاجرام الفلكية تارة وما معها من العناصر والمركبات وهذه كلها متجددة
الوجود زمانية كالمكتوب من الكلمات المعقولة الملفوظة واما تلك الجواهر والانوار
القاهرة فهي مقدسة عن الزمان منزهة عن التجدد والحدثان بل كلها
مع تفاوت مراتبها في الشرف والنورية كانت لشدة اتصال بعضها ببعض
كانها موجود واحد والحق انها واحدة كثيرة كما قررناه في موضعه بالبرهان
ولهذا قد يعبر عنها بلفظ واحد كالقلم في قوله تعالى ن والقلم وما يسطرون
او ان بصيغة جمع العقلاء مع وحدة اشارة الى وحدتها الجمعي وقوله اقرأ
وربك الاكرم الذي علم بالقلم وكالروح في قوله تعالى قل الروح من امر ربي
وقوله وكلمته القاها الى مريم وروح منه وكالامر في قوله وما امرنا الا
واحدة وبالكلمة كما مر وقد يعبر عنها بالفاظ متعددة كالكلمات في
قوله صلعم اعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما خلق وذرا وكالمفاتح
في قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وكالخزائن في قوله وان
من شيء الا عندنا خزائنه فهي تسمى باسامي مختلفة باعتبارات متغايرة
فباعتبار كونها مصورة لصور المعلومات ناقشة في قوابل النقوش
والاجرام على وجه التجدد والتقضي تسمى بالقلم كما انها باعتبار تاثيرها
فيما تحتها تاثير الكلام الامري الاعلامي في المخاطب يسمى بالامر وهي
انوار قاهرة مؤثرة فيما تحتها بتاثير الله تعالى كما ان ذواتها موجودة بوجوده
لفنائها في التوحيد وكذلك حكم تاثيرها فقاهريتها التي هي تاثيرها

ظلّ القاهرية نعم كما ان نوريتها التي لا تزيد على ذواتها لمعة
من لمعات وجهه وجماله وتقع منها اظلال ممدودة امتداد الزمان
والمكان في الخارج مع كونها كما علمت معراة عن الزمان والمكان وقد
اشار تع اليه بقوله الم تر الى ربك كيف مدّ الظل وكما يفيض
منها صور الاشياء وحقايقها بافاضة الحق سبحانه فكذلك
يفيض منها صفاتها وكمالاتها الثانوية التي بها تجبر نقصاناتها
فبهذا الاعتبار او باعتبار انها بجرمها على كمالاتها او لتوجه اليها
عنه فقدانها وحفظها عند حصولها تسمّى عالم الجبروت وهي
صورة صفة جبارية الله وهي قضاء الله وامره وكلام الله و
كلماته التامات ومفاتيح الرحمة وخزاين علمه وجوده واعينه
الناظرة قوله واصنع الفلك باعيننا ووحينا فهذه كلّها
صفات القلم الالهي وحيثياته واما اللوح المحفوظ فهو عبارة
عن النفس الكلية الفلكية سيما الفلك الاقصى فكل ما جرى
في العالم او سيجري مكتوب مثبت في النفوس الفلكية فانها
عالمة بلوازم حركاتها كما بيناه في مباحث الاجسام وسنعيد
ذكره عند البحث عن المبادي والغايات فكما ينتقش بالقلم في اللوح
الحسي نقوش حسية كذلك ارتسمت من عالم العقل الفعال
صور معلومة مضبوطة بعللها واسبابها على وجه كلي في تلك
الصور وعلها النفس الكلية التي قلب العالم والانسان الكبير
عند الصوفية وكونها لوحا محفوظا باعتبار انحفاظ صورها
الفايضة عليها على الدوام في خزاين الله على وجه بسيط عقلي

اتحادها بالعقل الفعال لا باعتبار هويتها النفسانية لما علمت من
طريقتنا انه كلما تعلقت بالاجرام الطبيعية من النفوس والطبايع دون القوى
فهي متجددة الوجود حادثة غير باقية ما دامت موجودة بهذا الوجود التكوني
ثم ينتقش في النفوس المنطبعة الفلكية صور جزئية متشخصة
باشكال وهيئات مقدرة مقارنة لاوقات معينة على مثال
ما يظهر في المادة الخارجية وهذه الصور لجزئيتها وتشخصيتها
متبدلة متجددة بعضها لخلاف بعض في التعينات والتشخصات
بخلاف ما في اللوح المحفوظ فانها مضبوطة مستمرة على نسق واحد
كالكبريات الكلية فهذه النفوس هي الواح قدرية فيها المحو
والاثبات وعالمها عالم الخيال الكلي وعالم المثال وكل منهما
كتاب مبين كما قال تع ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا
يابس الا في كتاب مبين الا ان الاول لوح محفوظ ما فيه من
التغير يسمى بام الكتاب والثاني كتاب المحو والاثبات على ما قال
تع يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب واما وجود
هذه الاكوان المادية في موادها الهيولانية الظلمانية المشار
اليه بقوله تع وما ننزله الا بقدر معلوم اي بواسطة صورها
المعلومة لاجل ارتسامها في القوى الادراكية فهل هي خارجة من
مراتب العلم كما ظن ام لا فالحق ان ذلك ظن فاسد ووهم باطل فان
هذا الوجود ليس وجودا ادراكيا كما اقمنا البرهان عليه ووردت
الاشارة اليه في مواضع من هذا الكتاب فما استخف قول
من حكم بان وجود تلك الصور الجزئية في موادها الخارجية علم

حرا تب علمه تعو وسمي المادة الكلية المشتملة عليها دفتر الوجود وكاتبه
سهو ونبي ما قراءه في الكتب الحكمية ان كل علم وادراك فهو بضرب من
التجريد عن المادة وهذه الصور مغمورة في المادة مشوبة بالاعدام
والظلمات وهي متبدلة الذات في كل آن نعم لو قيل انها معلومة
بالعرض بواسطة الصور الادراكية المطابقة لها لكان موجها
فلابد في ادراكها من وجود صور اخرى متعلقة بها ضربا من
التعلق الاتحادي تكميل فهذه العوالم العالية كتب الهية و
صحف ربانية كتبها اولا بيد الرحمن بقلم نوراني في لوح محفوظ اوراقا
عقلية لا يمسها ولا يدرك اسرارها الا اهل الطهارة والتقدس
من الحجب الظلمانية والكثائف الجسمانية كما قال في وصف القرآن
انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون تنزيل من
رب العالمين ثم كتبها كرام الكاتبين في صحف مكرمة مرفوعة
مطهرة بايدي سفرة كرام بررة وهذه الكتب المذكورة انما
هي اصول الالهية واما فروعها فكل ما في الوجود من موضوع موضع
شعور كالنفوس والقوى الحيوانية الوهمية والخيالية وغيرها
من المدارك والمشاعر والانسان الكامل كتاب جامع لهذه الكتب
المذكورة لانه نسخة العالم الكبير فمن حيث روحه وعقله
كتاب عقلي ومن قلبه وهو نفسه الناطقة كتاب اللوح المحفوظ
ومن حيث نفسه الحيوانية اعني قوة خياليه كتاب المحو و
الاثبات وقد اشار الى ذلك امير المؤمنين ع وانت الكتاب المبين

الذي

الذي بآياته يظهر الخفي واعلم ان النفس الانسانية اذا كملت وبلغت
غايتها في الاستكمال وتجردت بعد ترقياتها وتحولاتها وتبدل نشأتها
الى ان تتصل بالعالم العلوي صارت كتابا علويا الهيا كما اشير اليه
بقوله تعالى ان كتاب الابرار لفي عليين الآية واذا ضلت عن الطريق
واتبعت الهوى والجهالات واحترقت بنار الشهوات صارت بقوتها
الوهمية كتابا شيطانيا مشحونا بانواع الكذب والمغالطة والهذيانات
وكل كتاب هذا من شانه من حقه ان يطرح في النار فمن حق هذه
الصحيفة الشيطانية ان يقع في نار السعير كما اشير بقوله تعالى
ان كتاب الفجار لفي سجين الآية وكما ان القوى الشاعرة التي لسائر
الحيوانات وهي كتابها وصحيفة اعمالها تحترق بنار الطبيعة في
هذا العالم فان الطبيعة المستولية على الاجسام الطبيعية
سيما على النبات والحيوان الفاعلة فيها للاحالة والاذابة و
الهضم عند اهل البصيرة نار محرقة تذيب الاجسام وتحيلها با
لتلطيف والتصعيد الى القوى والارواح كفعل هذه النار المحسوسة
في المركبات بالاحالة والاذابة والتبديل فكذلك نار الآخرة
توقد في قلوب القاسية والنفوس العاصية وتحرقها وتعذبها
بشعلاتها وحرقاتها المنبعثة من الغضب والحسد والحقد
والعداوة والبغضاء فان هذه كلها عند اهل الكشف الا
خروي ويقال له كشف القبور نيرانات وشعلات كامنة
الان تعلقت بنفوس الاشقياء الفجار محرقة لها معذبة اياها
حية لما برئتم في كتابها من الاعتقادات الباطلة والارادات المذمومة

فعلى هذا المثال وما يشبهه يجب ان يحمل كون كتاب النفوس
في النار لا يفهم منها الظاهرية العاكفة على باب الحس في جميع الامثال
قال تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون
فاياك يا اخا الحقيقة وسالك طريق الحق ان تفهم من قلم الله ولوحه
ما يفهمه المشبهة من كون القلم آلة جمادية ومتخذا من القصب
او الحديد واللوح ذا صفحة ملساء متخذا من خشب او نحوه قياسا
على قلم الآدمي ولوحه بل كما لا يقاس ولا يشبه ذات الله وصفاته
ذات الخلق وصفاتهم كذلك لا يشبه قلمه ولوحه وكتابته قلمهم ولوحهم
وكتابتهم على انك لو نظرت في مدلولات هذه الالفاظ وجردتها
عن اللوازم والقيود المتخللة في اصل مفهومها وروح معناها وجدت
ان هذه الخصوصيات ككونها قصبا او خشبا او مدادا خارجة
عن اصل ماهيتها وروح حقيقتها فان معنى الكتابة تصوير الحقائق
على اية صورة كانت ومعنى اللوح الجوهر القابل لذلك التصوير
سواء كان جسما محسوسا او جسما غير محسوس كما رايت في المنام
انك تكتب على لوح او كان غير جسم كروح او نفس فاذا علمت هذا فحمل
هذه الامور على ما يناسب الالوهية اولى من حملها على ما يناسب
الخلق فاستقم واتبع الهدى ولا تتبع الهوى تمثيل ان الفطرة الا
نسانية الكاملة لكونها مخلوقة على صورة الرحمن مشتملة على
مراتب العلم على مثال مراتبه التي للواجب تعالى وذلك لان الافعال
الصادرة عن الانسان من لدن ظهورها من بواطنها وبروزها

هي

من مكامن غيبها الى مظاهر شهاداتها اربع مراتب لكونها اولا في
مكمن عقله البسيط الذي هو غيب غيوبه في غاية الخفاء كانها
غير مشعور بها ثم ينزل الى حيز قلبه ومرتبة نفسه عند استحضارها
بالفكر واحضارها بالبال كلية وهي هذه المرتبة يحصل للانسان
التصورات الكلية وكبريات القياس عند الطلب للامر الجزئي المنبعث
عند العزم على الفعل ثم ينزل الى خزانة خياله متشخصة جزئية
وهو موطن التصورات الجزئية وصغريات القياس ليحصل بانضمامها
الى تلك الكبريات راي جزئي ينبعث عنه القصد الجازم نحو الفعل
ثم يتحرك اعضاؤه عند ارادة اظهاره فيظهر في الخارج كذلك فيما
يحدث في هذا العالم الطبيعي من الصور والاعراض فالمرتبة الاولى
بمثابة العلم الاجمالي والثانية صورة القضاء ومحلها لوح النفس
الناطقة وكاتبها العقل البسيط والثالثة بمثابة الصور في السماء
ومحلها القوة الخيالية والرابعة بمثابة الصور الحادثة في المواد العنصرية
ولا شك ان النزول الاول لا يكون الا بارادة كلية وعلم كلي والنزول
الثاني بارادة جزئية وعلم جزئي ينضم الى الارادة الكلية فينبعث
بحسب الملايمة والمنافرة راي جزئي يستلزم عزما داعيا الى اظهار
الفعل فيتحرك الاعضاء والادوات فيحدث الفعل وحركة الاعضاء
بواسطة اعصابها بمنزلة تحركة السماء وسلطان العقل الانساني
في الدماغ كسلطان الروح الكلي في العرش وظهور قلبه المعنوي
في القلب الصنوبري من الانسان كما ان العرش بمنزلة الدماغ والله بكل
شيء وهذه المراتب الاربع ثلث منها علمية وهي الثلث الاول لان

وجودها وجود صوري واما المرتبة الاخيرة فليست من مراتب
مراتب العلم كما توهم لكنها معلومة بالعرض كما ان وجودها ايضا
ما هو معلوم بالذات وقد مرت الاشارة اليه فاحتفظ بها

ختم فيه زيادة كشف وتوضيح وتوضيح اعلم انه ورد
في الحديث ان لله تعالى سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشفها
لاحرقت سبحات وجهه كل ما انتهى اليه بصره وانما وقع الاحراق
والقهر لان المراد بهذه الحجب ههنا هي المعلولات المترتبة المتوسطة
بين الواجب وبين هذا العالم ولا شك ان المعلول البعيد مختص
بنحو ضعيف من الوجود فاذا توجه بهويته الضعيفة الوجود
في مرتبة المعلول القريب ليطلب ذاته واضمحلت هويته فاذا
اراد احد ان ينظر الى وجهه الكريم لا من جهة هذه الحجب وقبل
ان يبدله بنشاة اخرى وهكذا الى ان قطع الحجب كلها او بعضها
وصار في مرتبة الحجاب الاول او قريبا منه لكان له كما وقع لجبل
موسى ع ولهذا قال جبرئيل حين ساله الرسول عن عدم تجاوزه
عن مقامه المعلوم لو دنوت انملة لاحترقت واعلم ان المراد
من الحجب النورية هي العقول المجردة المترتبة في الوجود المتفاوتة
في النورية وهي مع ذلك انوار خالصة لا يشوبها ظلمة العدم
لانها ليست زمانية بخلاف غيرها كالنفوس والطبايع وهي المرادة
من الحجب الظلمانية لانها زمانية وكل ما هو زماني فللعدم دخول
في نحو وجوده وليست نوريته خالصة عن الظلمة ولكن كلها
من مراتب علم الله التفصيلية وانما اوجدها الله مع ان ذاته

في

في غاية التمام والنورية غنيا عن العالمين تكميلا للوجود ولوازم الاسماء
والصفات اعني اعيان الممكنات وماهياتها فان لها منها نحوين من
الوجود كما وقع التنبيه عليه احدهما النحو الاجمالي الوجوبي وهذا
بالحقيقة ليس وجودا لشيء منها ولا لجميعها بل لجمعيتها وتمامها
وانما هو مظهر لها وثانيهما النحو التفصيلي الخاص بواحد واحد
منها فاراد الله تعالى بعنايته الشاملة ورحمته الواسعة ان يفيض
عليها وجوداتها المختصة وان تكمل وجودها العلمي بوجودها
العيني والغاية والغرض فهذه الارادة ليس امرا غير نفسه اذ هي
كلها راجعة الى صفاته وصفاته عين ذاته ولذلك قال لبعض
انبيائه ع وقد ساله لم خلقت الخلق يا رب بقوله كنت كنزا
مخفيا لم اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف بهذه المعرفة التفصيلية
للعارف بالله واسمائه وصفاته على الكمال لا بهذا الوجود التفصيلي
فكملت مراتب العلم بالله تعالى لا ان الله يكمل بهذا الوجود وبهذا
العالم فتجلى الحق سبحانه بنفسه لنفسه بانوار السبحات الوجهية
فظهرت الارواح المهيمة في الغيب المستور الذي لا يمكن كشفه
لاحد وانما يقال لهم المهيمون لان كل واحد منهم لا يعرف ان ثمة
موجودا غير الحق لفنائه بالحق في الحق عن نفسه اذ لا تقر له سوى
الموجودية بالحق لاستيلاء سلطان الاحدية على وجودهم فهم لا
وجود له منفصلا عن الحق فلا معرفة له الا للحق بالحق فلا يعرفون
سواه انما المعرفة فرع الوجود ثم اوجد الحق تعالى دون هؤلاء الارواح
تجلي اخر ليس الاول وبالجملة اول ما اوجد الله تعالى من عالم العقول

القابسة جوهرا بسيطا كليا ومع بساطته هو جميع العقول كما ان فلك
الافلاك عند بعض عبارة عن مجموع الافلاك وهو الحق عندنا
اثبتناه بالبرهان فله وجوه كثيرة لا يتكثر في ذاته بتعددها وله
انتسابات الى وجودي لوجيده كما مر بيانه في اول الكتاب وسماه الله
تعم حقا وقلما واحرا وروحا في الحديث عقلا وقد ذكرنا اكثرها
قال الله تعم وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق و
هو الخازن الحفيظ علام الغيوب يعلم موجده فعلم نفسه
من حيث علم موجده كما علم غيره من حيث علم نفسه وهذا
قوله م من عرف نفسه فقد عرف ربه وهو عرش الله الاعظم
الذي استوى عليه بذاته وبعده اللوح المحفوظ وهو كما ان
النفس الكلية لجميع النفوس الجزئية والقوى الادراكية او
جدها الله في المرتبة الثانية في العالم وهي من الملائكة
الكرام ورسل الله الى الخلق بخلاف الطبقة الاولى فانها لم
تبرح عن صقع الربوبية ولم ينزل الى عالم الامكان لما علمت
ان عالم الامكان مخصوص عندنا في عالم الخلق دون الامر وهي
المشار اليها بقوله تعم وكتبنا له في الالواح موعظة وتفصيلا
لكل شيء وهي موضع تنزيل الكتب وهي اول كتاب سطره العقل
ارقاما تفصيلية وحروفا نمائية فامر الله القلم ان يجري على هذا
اللوح جريا الى يوم القيامة بما قدره وقضاه فهذا اللوح محل الا
لقاء القلم وهو العقل اليه بطريق التفصيل ما يحمله من الله
بطريق الاجمال لان النفس محل التفصيل لانها نمائية وكثرة

بعض

بعض المكاشفين الذين يقع لهم مكاشفة الحقائق في كسوة الامثلة
ان لهذا القلم ثلثمائة وستين سنا من حيث ما هو قلم وله ثلثمائة
وستون وجها من حيث ما هو روح وثلثمائة وستون لسانا من حيث
ما هو عقل وله ثلثمائة وستون نهرا من حيث ما هو علم وهو ماء الحيوة
وعين الحيوان تستمد هذه الانهار من ثلثمائة وستين بحرا من بحار
العلوم وهي اجمال الكلمات الله التي لا تنفد كما جاء المثل منها في القران
ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما
نفدت كلمات الله وهذا الملك الكريم الذي هو لوح لما فوقه وهو ايضا قلم
لما دونه وهكذا كل فاعل ومنفعل من القوى الادراكية لوح وقلم با
عتبارين فتعددت الاقلام والالواح بعد هذين الملكين الكريمين
اللذين احدهما وهو القلم بمنزلة ادم عم والاخر هو اللوح بمنزلة حواء
تولدا الاولاد البنين والبنات منهما وكان القلم الاعلى واهب الا
رواح فيها وهو فيض ذاتي له وارادي كما ان صدور الفعل
عنا بالارادة ارادي لنا وذاتي الارادة لنا ولهذه النفس نسبتان
نسبة نورانية وهي مما يلي العقل الكريم ونسبة ظلمانية
وهي مما يلي الهيولى فتلك الرابطة تاخذ من العقل صورا تفصيلية
ثابتة وبهذه الرابطة في الهيولى صورا طبيعية كاينة متجددة
وهي في نفسها خضراء لامتزاجها من النور والظلمة وهي كتاب
الزمردة الخضراء انشاء الله بعدها الفلك الكلي والعرش الجسماني
واستوى عليه بالاسم الرحمن استواء يليق برحمته على خلقه
وهو دون الاستوائين السابقين اللائقين بذاته وصفاته

وهو بحركتها الدورية الدايمة صورة شوق النفس الكلية الى
الله تعالى ووجدها كل آن منه تعالى شيئا غيرها وجدته فى ان آخر
فيتشاء الزمان منها والمكان من صورتها لما يقبله من الشكل
وهو افضل الاشكال وحركته اسرع الحركات وبهذه الحركة تحرك
الافلاك كلها اقتداء به ولكل منها حركة خاصة من محرك نفسانى
خاص تشبها بمعشوق خاص تقربا اليه طاعة لله تعالى هو الذى ادار
رحاها وبسم الله مجريها ومرسيها واليه منتهاها وهذا الفلك
الكلى للطافته كانه حد مشترك بين عالم الصور الادراكية وهو
عالم النفوس وعالم الآخرة وبين عالم الاجسام المادية وهو عالم الطبيعة
والدنيا فهو ارض الآخرة وسماء الدنيا وقيل الموصوف بكونه سقف
جهنم من حيث سطحه المقعر وارض الجنة من حيث محدبه هو
فلك الكواكب المسمى بالكرسى كما ورد عن النبى صلعم ارض الجنة الكرسى
وسقفها عرش الرحمن ولعل المراد من الكرسى الوارد فى لسان الشرع
هو هذا الفلك الاقصى الجسمانى المذكور ومن عرش الرحمن هو
ما يحاذيه من عالم المثال وهو الفلك الكلى المثالى والعلم عند الله
وبالجملة كل ما يفتح الله من رحمته لخلقه فى هذا العالم يدخل
اليهم من باب السماء العليا ومن ابواب السماوات وكذلك من دخل
الجنة او عرج الى الله لا بد ان يلج ملكوت السموات وينفذ من
اقطارها حتى ينتهى الى سدرة المنتهى ويخرج من بابها الى ذلك العالم
واعلم ان الكلمات النازلة من الحق تنزل الى هذا المنتهى احدية ثم
تنقسم بعد هذا المنزل قسمة خارجية الى الغيب والشهادة والصورة

والمعنى

والمعنى والاخرة ولهذا يقال للكرسى موضع القدمين المتدليتين احديهما
الى عالم الجنان وهى المشار اليها بقوله قدم صدق عند ربهم والاخرى
قدم الجبار المشار اليها بقوله صلعم حتى يضع الجبار قدمه فيها فتقول
قطنى فاحدى القدمين تعطى ثبوت اهل الجنان فى جناتهم وهى قدم
الصدق والاخرى تعطى ثبوت اهل الجحيم فى جحيمهم وهى قدم الجبروت
والى هذا المنتهى ينتهى صحايف اعمال بنى ادم واما صحايف علويهم فقد
يتجاوزون منه وينتهى الى الله كما قال اليه يصعد الكلم الطيب و
العمل الصالح يرفعه ثم اعلم ان الله انشاء الافلاك الباقية بعضها فوق
بعض الى العناصر ورتبها مدبراتها العلوية فى اللطافة والكثافة
فالعالم كله كجوهرة واحدة ذات طبقات متدرجة فى اللطافة و
النورية فكل ما هو اعلى فهو الطف وانور وكل ما هو ادنى فهو اكثف
واكدر حتى ينتهى فى احد الجانبين الى نور الانوار وفى الجانب الآخر
الى اسفل السافلين والكل منازل ومراحل الى الله وبوجه اخر مراتب
علمه وبوجه مظاهر صفاته وايات جماله وجلاله وبوجه انوار
وجهه واشعة كماله وظلال قدرته دقيقة اشراقية واعلم
ان عالم الشهادة كالقشر بالاضافة الى عالم الملكوت وكالقالب
بالقياس الى الروح وكالظلمة بالنسبة الى النور وهكذا كل طبقة
من الملكوت الاعلى والاسفل بالنسبة الى فوقها على هذا
المثال وكما ان الانوار المحسوسة السماوية التى يقتبس منها
الانوار الارضية قد يكون لها ترتيب بحيث يقتبس
بعضها من بعض فالاقرب من المنبع يكون اولى باسم النور لانه

واشد واقوى في الظهور كما يفرض ضوء داخل من القمر في كوة
بيت واقعا على مرآة منصوبة على حايط ومنعكسا منها الى حايط
اخر في مقابلة ثم منه الى الارض فانت تعلم ان ما في الارض من النور
تابع لما في الحايط وهو لما في المرآة وهو لما في القمر وهو تابع لما في الشمس
اذ نور القمر مستفاد منها وهذه الانوار الاربعة مترتبة في النورية
بعضها اكمل من بعض ولكل منها مقام معلوم لترتبها في الوجود فكذلك
قد انكشف لارباب البصاير بالبرهان والكشف معا ان الا
نوار الملكوتية كانت عقلية او نفسية انما وجدت من نور الانوار
على ترتيب كذلك وان القريب هو النور الاقرب الى النور الاقصى
الذي لا نهاية له في الشدة وكلما هو اشد قربا منه فهو اكمل
نورا واقوى ~~على ترتيب كذلك وان القريب هو النور الاقرب~~
معرفة بنفسه وبربه وكلما هو ابعد فهو انقص نورا واقل
علما واضعف وجودا حتى ينتهي الى عالم الاضلال ثم الى الظلمات
وتلك الانوار كلها مراتب علمه تعالى بذاته ومنازل لطفه و
رحمته فافهم ان شاء الله **تفريع** : مهما عرفت ان النور هو الوجود
لانه يلزمه الظهور ولمراتبه مراتب الوجود بعينها
فاعلم انه لا ظلمة اشد من كتم العدم لان المظلم انما سمي في العرف
مظلما لانه ليس للابصار اليه سبيل اذ ليس موجودا للبصر
وان كان موجودا في نفسه فالذي ليس بموجود لا لغيره ولا لنفسه
فهو اولى بان يسمى مظلما لانه الغاية في الظلمة فاذا تقرر هذا
فنقول ليس في الوجود ما هو مظلم بالحقيقة والا لكان معدوما

صرفا

صرفا بل الذي يمكن تحققه هو المركب الممتزج نوره الوجودي بظلمات
امكاناته وجهاته العدمية وذلك كالاجسام واحوالها الانفا
زمانية الوجود ومكانية فكلما وجدت في حد منها عدمت عن
ساير الحدود **الموقف الرابع** في قدرته تعالى وفيه فصول

فصل في تفسير معنى القدرة ان للقدرة تعريفين مشهورين
احدهما صحة الفعل ومقابله اعني الترك وثانيهما كون الفاعل في ذاته
بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والتفسير الاول للمتكلمين
والثاني للفلاسفة ومن افاضل المتاخرين من ذهب الى ان
المعنيين متلازمان بحسب المفهوم والتحقق وان من اثبت المعنى
الثاني يلزمه اثبات المعنى الاول قطعا وذلك لان الفاعل اذا كان في
نفس ذاته بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كان لا محالة من حيث
ذاته مع قطع النظر عن المشية واللامشية يصح منه الفعل والترك
وان كان يجب عنه الفعل اذا وجبت المشية والترك اذا وجبت اللا
مشية فدوام الفعل ووجوبه من تلقاء دوام المشية ووجوبها
لا ينافي صحة الترك على التقدير اللامشية وكذلك قياس مقابله
في الاعتبارين اقول ما ذكره خلط وخبط فان الصحة والجواز في الفعل
ومقابله مرجعهما الامكان الذاتي وقد استحال عند الحكماء ان يتحقق
في واجب الوجود لا منه جهة امكانية لان هناك وجود بلا عدم
ووجوب بلا امكان وفعلية بلا قوة انما يجوز هذه النقايص
عند من يجعل صفاته زايدة على ذاته كالاشاعرة او يجعل
الداعي على صنعه وايجاده امرا مباينا فيكون ذاته بذاته مع قطع

النظر عن هذه الزوايد صفة كانت او داعيا كان جايز المشية
والامشية صحيح الفاعلية وصحيح اللافاعلية واما عنه من جهة
وقدسيه عن شوايب الكثرة والامكان المتعلقة بالجود والافاضة
فاضة عين ذاته بذاته بلا تغاير بين الذات والمشية لا في الواقع
ولا في الذهن فالذات هي المشية والمشية هي الذات بلا اختلاف
حيثية تقييدية او تعليلية فصدق القضية الشرطية
القايلة ان شاء فعل لا ينافي وجوب المقدم وضرورة العقد
الحملي لضرورة ازلية دايمة وكذا الشرطية القايلة ان لم يشا
لم يفعل لا ينافي استحالة المقدم امتناعا ذاتيا وضرورة نقيضه
ضرورة ازلية فعلم ان التفسير الثاني صادق عند الحكماء دون
التفسير الاول ولا يمكن التلازم بين التفسيرين الا في القادر الذي
يكون ارادته زايدة على ذاته واما الواجب جل اسمه فلكونه
في ذاته تاما وفوق التمام فبذاته البسيطة الحقة تفعل ما
تفعل لا بمشية زايدة ولا بهمة عارضة لازمة او مفارقة
فهو بمشيته وعلمه ورضاه وحكمته التي هي عين ذاته يفيض
الخير ويجود النظام ويصنع الحكمة وهذا اتم انحاء القدرة
وافضل ضروب الصنع والافاضة وليس يلزم من ذلك جبر عليه
كفعل النار في احراقها وفعل الماء في تبريده وفعل الشمس في اضائتها
حيث لا يكون لمصدر هذه الافاعيل شعور ولا مشية ولا استقلال
من فواعلها لانها مسخرات بامره سبحانه وكذلك حال ساير المختارين
غير الله في افعالهم فان كلا منهم في ارادته مقهور مجبور من اجل الدواعي

والمرجحات مضطر في الارادات المنبعثة عن الاغراض مستكمل بها ثم
انه زعم تبعا للفخر الرازي انه لا خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين
في معنى القدرة المنسوبة اليه تعالى بل النزاع بينهما لفظي اذ الخلاف
بين التفسيرين المذكورين انما يرجع الى العبارة واللفظ دون المعنى
والمفهوم كما ذكر انما النزاع بينهما في قدم العالم وحدوثه فان المتكلمين
جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا
القول بالعلة والمعلول لا لهذا الدليل بل بما دل على وجوب كون المؤثر
في وجود العالم قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل
ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذن حصل الاتفاق على ان كون الشيء ازليا
ينافي افتقاره الى الفاعل المختار ولا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة واذا
كان الامر كذلك ظهر ان لا خلاف في هذه المسئلة انتهى قول الرازي
في شرحه للاشارات ونعم ما قال الشارح المحقق العلامة الطوسي ان هذا
صلح من غير تراضي الخصمين وذلك لان المتكلمين باسرهم صرحوا
بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله
فضلا ان يكون مختارا او لا ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج
الى محدثه وان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا
لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه اولا فظهر انهم ما بنوا حدوث
العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث واما القول
بنفي العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتي الاحوال
من المعتزلة قايلون بذلك صريحا وايضا اصحاب هذا الفاضل اعني
الاشاعرة يثبتون مع المبدا الاول قدماء ثمانية سموها صفات المبدا

تقدير

الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لستعة وبين ان يجعلوها معلولا
لذات واجبة هي علتها او هذا شيء ان احترز وا عن التصريح به لفظا
فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم متفقين على القول بنفي
العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث واما الفلاسفة
فلم يذهبوا الى ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار
بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي يستحيل ان يصدر الا من
فاعل ازلي تام في الفاعلية وان الا لفاعل الازلي التام في الفاعلية
يستحيل ان يكون فعله غير الازلي ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا
اسندوه الى فاعل ازلي في الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية و
ايضا لما كان المبدا الاول عندهم ازليا تاما في الفاعلية حكموا
بكون العالم الذي هو فعله ازليا وذلك في علومهم الالهية
ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته
واختياره لا توجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية
المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبايع
الجسمانية انتهى كلامه **فصل** في ان القدرة فينا عين القوة و
الامكان في الواجب تعم عين الفعلية والوجوب اعلم ان النفس
فينا وفي ساير الحيوانات مضطرة في افاعيلها وحركاتها لان افا
عيلها وحركاتها تسخيرية كفعل الطبيعة والحركات الطبيعية لانها
لا تتحقق ولا توجد الا بسبب اغراض ودواع خارجية فالنفس
منا كالطبيعة مسخرة في الافاعيل والحركات لكن الفرق
بينهما ان النفس شاعرة باغراضها ودواعيها والطبيعة لا تشعر

بالداعي

بالداعي والفعل الاختياري لا يتحقق ولا يتصحح بالحقيقة الا في واجب
الوجود وحده وغيره من المختارين لا يكون الا مضطرين في صورة المختارين
فان نفوس الافلاك تفعل حركاتها من جهة دواعي ومعشوقات
قاهرة عليها كما ستعلم وحركات الافلاك والكواكب تسخيرية
الا انها ليست بطبيعية فان الحركات الطبيعية يكون على
اللزوم من غير ارادة وشعور ورضى ومما يلزم شيئا كذلك ليس
يلزم نقيضه ايضا في حالة واحدة والمحرك الفلكي يحركه من وضع
الى ذلك الوضع بعينه فالنفس فيها قاصدة لوضع تتركه بعينه
ولهذا بيان واضح سياتيك في مقامه وكذا نفوس الحيوانات
الارضية انما تفعل ما تفعل وتتحرك فيما تتحرك لا بمجرد القدرة
بل الاغراض والدواعي فكل مختار غير الواجب الاول مضطر
في اختياره مجبور في افعاله فالقدرة في نفوسنا عين القوة
على الفعل والاستعداد والتهيؤ له فلا فعل بالاختيار الا من
الحق تعم قال الشيخ الرئيس في التعليقات عند المعتزلة ان الاختيار
يكون بداع او بسبب والاختيار بالداعي يكون اضطرارا واختيار
الباري تعم وفعله ليس بداع انتهى وقال في موضع اخر معنى واجب
الوجود بالذات انه نفس الواجبية وان وجوده بالذات وكل صفة
من صفاته بالفعل ليس فيها قوة ولا امكان ولا استعداد فاذا
قلنا انه مختار وانه قادر فانما نعني به الفعل كذلك لم يزل ولا
يزال ولا نعني ما يتعارفه الناس منهما فان المختار في العرف هو ما
يكون بالقوة وانه محتاج الى مرجح يخرج اختياره من القوة الى الفعل

اما داع يدعوه الى ذلك من ذاته او من خارج فيكون المختار منا مختارا
في حكم مضطر والاول تعالى في اختياره لم يدعه داع الى ذلك غير ذاته
وخيريته لم يكن مختارا بالفعل بل لم يزل كان مختارا بالفعل ومعناه
انه لم يجبر على ما فعله وانما فعله لذاته وخيرية ذاته لا لداع آخر
ولم يكن هناك قوتان متنازعتان كما فينا تطاول احديهما ثم صار
اختياره الى الفعل بها وكذلك معنى قولنا انه قادر انه بالفعل
كذلك لم يزل ولا يزال ولا نعني به ما يتعارفه الجمهور في القادر
منا فان القدرة فينا قوة ما فانه لا يمكن ان يصدر من قدرتنا
شيء ما لم يترجح بمرجح فان لنا قدرة على الضدين فلو كان يصح صدور
الفعل عن قدرة لصح صدور فعلين متضادين معا عن انسان
واحد في حالة واحدة فالقدرة فينا بالقوة والاول تعالى بريء
من القوة واذا وصف بالقدرة فانما يوصف بالفعل دائما ونحن
اذا حققنا معنى القدرة كان معناه انا متى شئنا ولم يكن مانع
فعلنا لكن قولنا متى شئنا ليس بالفعل فانا ايضا قادرون
على المشية على الوجه الذي ذكرنا فيكون المشية ايضا فينا بالقوة
وكانت القدرة فينا ايضا تارة في النفس وتارة في الاعضاء والقدرة
في النفس هي على المشية وفي الاعضاء على التحريك فلو وصف
الاول تعالى بالقدرة على الوجه المتعارف لوجب ان يكون فعله بالقوة
ولكان بقي هناك شيء لم يخرج من القوة الى الفعل فلم يكن تاما و
بالجملة فان القوة والامكان يكون في الماديات والاول فعل على الاطلاق
فكيف يكون قوة والعقول الفعالة هي مثل الاول في الاختيار و

القدرة

والقدرة لانها ليست تطلب خيرا مظنونا بل خيرا حقيقيا ولا تنازع
هذا المطلب فيها لطلب اخر كما فينا انه ليس فيها قوتان يكون من جهة
التنازع من قبلهما فعلوا الاول تعالى ومجده انه بحيث يصدر عنه
الافعال ومجد هذه العقول ان يتوخى ان يكون افعالها مثل
فعل الاول تعالى انتهى كلامه فان قلت اذا حققت القدرة على هذا النحو
في الباري جل ذكره يلزم قدم العالم ويستحيل زواله ودثوره قلنا من
رجع الى ما ذكرناه من كيفية وجود الطبايع الكونية ونحو حصولها
وحصول كل ما يتعلق وجوده بمادة جسمانية من صور الافلاك
والعناصر ونفوسها وقواها مع صفاء الذهن وامعان النظر وترك
الجحود والعصبية يعلم علما يقينا ان القدرة الحقة ازلية ثابتة
والمقدورات حادثة متجددة الحصول ولا منافاة بين ان يكون الا
يجاد قديما والوجود الذي اثره حادثا في ايجاد ما لا يكون نحو وجوده
الا على نحو التجدد والانقضاء والتبدل والتصرم وهو جميع ما عالم
الطبيعة كما بيناه واما الصور المفارقة التي هي صور اسمائه تعالى وعالم
قضائه الازلي فليست هي من الافعال الخارجية بل من الصفات
الالهية وحجب النورية والسرادقات الجلالية ولا يطلق عليها اسم
العالم وسوى الله وسيجيء لهذا بسط وتوضيح **تسجيل وتكميل** ان
الحري بالتحقيق والتحصيل لمن نفض العصبية وترك التقليد وطرح
الطاغوت ورجع الى درك الحكمة وانخرط في حزب الملكوت واوليائه
ان يعلم ان الفرق بين القادر المختار وبين الفاعل الموجب ليس على سبيل
ما كان لاجل اكثر المحتجبين عن ادراك الحقايق باغشية التقليد للاباء

والمشايخ لان الله سبحانه انما كان هو الفاعل لما يشاء كانت ارادته ذاتية
الوجود بالذات لانها عين ذاته الاحدية وقد مر ان واجب الوجود
بالذات واجب الوجود من جميع الجهات فلم يكن تلك الارادة قصد الى
التكوين المطلق والتكوين الاول لاقرب المجعولات اليه واشرف
الكواين منه لان القصد الى الشيء يمتنع بقاؤه بعد حصول ذلك
الشيء المقصود فثبت ان ارادة الله سبحانه ليست عبارة عن
القصد بل الحق في معنى كونه مريدا انه سبحانه وتعالى يعقل ذاته
ويعقل نظام الخير الموجود في الكل من ذاته انه كيف يكون وذلك
النظام يكون لا محالة كاينا مستفيضا وهو غير مناف لذات المبدء
الاول جل اسمه لان ذاته كل الخيرات الوجودية كما مر ان
البسيط الحق كل الاشياء الوجودية فالنظام الاكمل الكوني
الامكاني تابع للنظام الاشرف الواجبي الحقي وهو عين العلم والا
رادة فعلم المبدء بفيضان الاشياء عنه وانه غير مناف
لذاته هو ارادته لذلك ورضاه فهذه هي الارادة الخالية عن النقص
والامكان وهي تنافي تفسير القدرة بالصحة للفعل والترك لا
كما توهم بعض من لا امعان له في الحكمة والعرفان ثم انك اذا حققت
حكمت بان الفرق بين المريد وغير المريد سواء كان في حقنا
او في حق الباري تعالى هو ما اشرنا اليه فان ارادتك ما دامت
متساوية النسبة الى وجود المراد وعدمه لم يكن صالحة لرجحان
احد ذينك الطرفين على الاخر واذا صارت الى حد الوجوب لزم
منه الوقوع فاذن الارادة الجازمة حقا انما يتحقق منا الله

وهنالك

النكوين سيما

١١٧

وهنالك قد صارت موجبة للفعل وجوبا ذاتيا ازليا واما
في غيره فلا يخلو عن شوب الامكان والقصور والفتور ولا ضرورة
فيه بالغير ما دام الذات او الوصف لا الضرورة الازلية فاذن
ما يقال من ان الفرق بين الموجب والمختار ان المختار ما يمكنه
ان يفعل وان لا يفعل والموجب ما لا يمكنه ان لا يفعل كلام
باطل لانك قد علمت ان الارادة متى كانت متساوية لم يكن
جازمة وهناك يمتنع حدوث المراد الا عند من نفى العلية
والمعلولية بين الاشياء كالاشاعرة ومتى يرجح احد طرفيها
على الاخر صارت موجبة للفعل ولا يبقى ح بينهما وبين ساير
وجودات الواجبات فرق من هذه الجهة بل الفرق ما ذكرناه
ان المريد هو الذي يكون عالما بما يصدر عنه الفعل الغير المنافي عنه
وغير المريد هو الذي لا يكون عالما بما يصدر عنه كالقوى
الطبيعية وان كان الشعور حاصلا لكن الفعل لا يكون ملايما
بل منافرا مثل الملجاء على الفعل لا يكون مريدا له ومما يدل على
ما ذكرناه من انه ليس من شرط كون الذات مريدا او قادرا امكان
ان لا يفعل ان الله تعالى اذا علم انه يفعل الفعل الفلاني في الوقت
الفلاني فذلك الفعل لو لم يقع فكان علمه جهلا وذلك محال
والمؤدي الى المحال محال فعدم وقوع ذلك الفعل محال فوقوعه
واجب لاستحالة خروجه من طرفي النقيضين مع ان الله تعالى
مريد له وقادر عليه فظهر وتبين ان امكان اللاكون وصحة
الترك ليس شرطا لكون الفعل مقدورا عليه ومرادا وظهر صحة

الظهور ان مدار القادرية على كون المشية سببا لصدور الفعل
والترك وان القادر هو الذى ان شاء فعل وان شاء لم يفعل
وان وجبت المشية وجوبا ذاتيا او غيريا وامتنعت الامشية
امتناعا ذاتيا او غيريا ومن توهم انه لابد فى كون الفاعل قادرا
ان يقع منه الامشية وقتاما او صح وقوعها اخطا وخلط
ولم يعلم بان الفاعل انما يكون فاعلا بالفعل حال صدور الفعل
عنه وفى تلك الحالة يستحيل ان يصدق عليه انه شاء
ان لا فلم يفعل فعلم ان صحة وصفه بالفاعلية ليست لاجل
صدق هذه الحملية بل لصدق تلك الشرطية والواجب
سبحانه يصدق عليه انه لو شاء ان لا يفعل فانه لا يفعل
وان كان ذلك المفروض محالا او تلك الحملية كاذبا كما فى قولك
لو لم يكن الصانع موجودا لم يكن العالم موجودا لما بيّنا ان
مشيّة الله تعالى عين ذاته فاذن كما ليس يضر صدق تلك
الشرطية عدم وقوع المقدم فكذا ليس يضر عدم امكان
وقوعه فليس لاحد ان يقول انا لا نعتبر فى كون الفاعل قادرا
امشية ان لا يفعل بل نعتبر فيه كونه بحيث يمكن فى
حقه مشيّة ان لا يفعل والفاعل حال كونه فاعلا و
ان كذب عليه انه شاء ان لا يفعل لكنه لا يكذب انه
من شانه ان لا يفعل وانما اعتبرنا هذا القيد لتميز عن
العلل الموجبة لانا نقول قد سبق ان الجهات التى بها تصير
الفاعل فاعلا بالفعل التام يستحيل ان يحصل ولا يترتب عليه

الفعل

الفعل فاذن الفاعل عند ما يستجمع الجهات التى باعتبارها يكون
مؤثرا فى الفعل لا يصدق عليه من شانه ان لا يفعل بل يكذب
عليه ذلك واما سبيل التميز عنه بين المختار والموجب فليس
كما توهم بل كما مر من مدخلية العلم والمشية فى الفاعلية و
التاثير وعدم مدخليتهما فهذا نصاب التحصيل والتحقيق وستعلم
ان ما سوى الله تعالى من المختارين مضطر فى اختياره مجبور فى ارادته
فصل فى دفع ما ذكره بعض الناس ان من القائلين بصحة نقيضه
تعالى تعالى بصحة الفعل والترك من نقصه عن لزوم جهة امكانية هى
صحة الطرفين وامكان الجانبين بان هذه الصحة يرجع الى ذات المعلول
المقدور عليه لامكانه الذاتى وهذا من سخيف القول فان ما ذكره
لو كان حقا لكان كل فاعل موجب قادرا فلم يبق فرق بين الموجب
والمختار اذ ما من معلول الا وهو ممكن الوجود والعدم نظرا الى
مهية من حيث هى وان اريد بهذا الامكان الامكان الذاتى الذى
هو مناط الحدوث والذاتى بل الامكان الواقعى والقوة الاستعدادية
المستدعية للحدوث الزمانى فقد علمت بطلانه فى الفاعل التام
الفاعلية واما جمهور المتكلمين من اصحاب ابى الحسن الاشعرى
فمبنى ما ذهبوا اليه واعتمدوا عليه فيما ادعوه من تفسير قدرة الله
تعالى هو انكارهم للعلية والمعلول وعدم تسليمهم بتحقق الوجوب بالايجاب
فى شىء من مراتب الفاعلية والايجاد بل جوزوا الاولوية الغير البالغة
حد الوجوب يكفى لصدور الفعل من المختار وان نفس الارادة
من غير داع ومقتض يكفى لصدور الفعل ولا حاجة فى ذلك الى مرجح

غير الارادة لان شان الارادة التعلق باى واحد من الطرفين وان
ترجح ارادة على ارادة من دون مرجح زايد عليها وقد علمت ان الا
عتقاد بهذا المذهب القبيح المستنكر يخرج الانسان عن الجزم
بشئ من الاحكام اليقينية ويجوز عنده تخلف النتيجة عن
القياس البرهانى الضرورى لمقدمات الاقترانية على هيئة
الشكل الاول وقد مر فيما سبق ان امكان الماهيات الجوازية هو
العلة المقتضية لافتقارها الى العلة لان انتفاءه هو العلة
التامة لانتفائه لان الوجوب والامتناع موجبان للاستغناء
عن العلة فاذن لا ضرورة شئ من الطرفين فى الماهية يوجب الا
حتياج الى المؤثر لا غير ذلك كالحدوث او سبق العدم او نحوه فقد
ظهر ان صنع العلة فى المعلول هو الايجاب لا غير وان الشئ ما لم يجب
لم يوجد فما دام الشئ على حالة امكانه يستحيل فرض وقوعه
او لا وقوعه وانما يتعين لاحد الطرفين بالوجوب من تلقاء
العلة المقتضية واما الاولوية الغير البالغة حد الوجوب
سواء كانت ذاتية او حاصلة من السبب كما زعمه هؤلاء فغير
مجدية فى قطع النسبة الامكانية ولا محصلة للوقوع بالفعل
بل يجب ان يجب المعلول بعلته المقتضية التامة فلا ينقطع
سؤال اللم للسائل عن سبب الحصول وسبب رجحان الحصول
على اللاحصول وسبب رجحانه الا بالانتهاء الى السبب التام
الموجب والعلة التامة المقتضية واما اذا لم ينته اليه فالسؤال
مستمر البقاء والاستمرار فى الجانبين مشترك الورود بين الطرفين

فيؤدى

فيؤدى الى لزوم التسلسل فى سبب الاولوية واولوية اولويته وهكذا الى
لا نهاية وذلك محال لترتبها واجتماعها على انه اذا لوحظت تلك
الاولويات باسرها ملاحظة جمعية اجمالية فهى كالاولوية
الاولى فى ان مع وقوعها يجوز وقوع مقابلها اذ لو امتنع ذلك لكان
هذا الطرف بالغا حد الوجوب وقد فرض انها لم يبلغ هذا خلف
والسر فيما ذكرنا من جهة ان الفرق متحقق بين الوجوبات وبين
الاولويات لامكان الانتهاء فى تلك الى الوجوب الاول الذاتى الذى
هو منبع الوجوبات والوجودات وعدم امكان الانتهاء فى هذه الى الا
ولوية الاولى الذاتية التى يتبعها جميع الاولويات لانه ما فرض اولى
ههنا لا يصلح للمبدائية بل لا يصلح للوقوع فكيف لكونه منبعا
ومبدا لغيرها من الاولويات فبزغ نور الحق وازاح ظلمة الباطل وتبين
ان النسبة الامكانية مناط الحاجة والافتقار للشئ الى السبب التام
الموجب ولا يغنيه من جوع امكانه الا الفاعل الحق دون غيره مما
به تحصل الاولوية الغير البالغة نصاب الوجوب

فصل

فى بيان ما اخذناه فى ابطال راى من زعم ان شان الارادة الواحدة
ان يتعلق باى طرف من طرفى الممكن وباى ممكن من الممكنات اعلم
ان نسبة الارادة الى المراد كنسبة العلم الى المعلوم بل كنسبة
الوجود الى الشئ الموجود فيمتنع استواء نسبتها الى الضدين
والمتنافيين بل بها يجب احدهما ويمتنع الاخر فكيف تستوى نسبتها
اليهما وهل هذا الا كما يقال ان وجود السواد بعينه يصلح ان يكون
وجود البياض او كما يقال ان الصورة الانسانية فى الذهن بعينها

هي الصورة الفرسية في العلوم التفصيلية وحكم التشخص وامثالها
فكما لا شبهة لاحد في ان وجود زيد بعينه لا يمكن ان يكون وجود
عمرو بعينه ولا العلم باحدهما هو العلم بالاخر لان تشخص العلم
بزيد وهذيته وهويته متعلقة به لا محالة فلو تعلق هذا العلم
بغيره لانقلب تشخصه وبطلت هذيته كذلك حكم الارادة فانها
يتعين بتعين المراد ويتشخص بتشخصه محققا كان او مقدرا
مجملا كان او مفصلا فارادة كل فعل كالعلم به انما تعينت وتشخصت
بتعلقها بذلك الفعل حتى لو فرض تعلقها بغير ذلك الفعل كان ذلك
فرضا لانقلاب الحقيقة كفرض الانسان غير الانسان وذلك محال فظهر
بطلان هذا المذهب واعلم ان ما ذكرناه من ان الارادة كالعلم ونظائرها
التي كلها يرجع الى الوجود تتعين وتتشخص حسب تعين المراد
وتشخصه لا ينافي قولنا بصحة كون ارادته تعالى هي عين ذاته الحقة الا
حدية متعلقا بجميع الممكنات الواقعة في الوجود كما ان علمه الذاتي
يكون علما بجميع الاشياء الكلية والجزئية التي وقعت او ستقع
وذلك للفرق بين الارادة التفصيلية العددية التي تقع تعلقها
بجزئي من اعداد طبيعة واحدة او بكل واحد من طرفي المقدور
كما في القادرين من الحيوانات وبين الارادة البسيطة الحقة الالهية
التي يكل عن ادراكها عقول اكثر الحكماء فضلا من غيرهم والكلام معي
مع هؤلاء الزاعمين ان ارادة الله تعالى واحد بالعدد ويصلح ان يتعلق
بشيء ومقابله على ان ما ادعيناه من كون كل ارادة متحدة الهوية
بالمراد من حيث هو مراد باق على عمومه في باب الارادة وغيره من اولي الارادات

الاجمالية

الامكانية كما ذكر كل متحد الهوية مع المعلوم بما هو معلوم وكذا كل وجود
هو عين ما يوجد به من المهيات من حيث هو موجود الارادة هي المرادة بالذات
كما ان العلم هو المعلوم بالذات والوجود هو الموجود بالحقيقة لا غير الا بعرض
وتحت هذا سر عظيم لاهله

فصل في حكاية مذهب المتكلمين في المرجح والداعي للارادة في خلق العالم

قال محقق مقاصد الاشارات ان
المتكلمين من القائلين بحدوث العالم افترقوا الى ثلاث فرق فرقة
اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث وبوجود علة لذلك التخصيص
التخصيص غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن
يجري مجراهم وهؤلاء انما يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية
دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود الى العالم
وفرقة بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث
العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت
وهو قول ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة
لم يعترفوا بالتخصيص خوفا عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم
لا يتعلق بوقت ولا بشيء اخر غير الفاعل وهو لا يسئل عما يفعل
او اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل
بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الاخر
منه من غير تخصيص وتمثلوا في ذلك بعطشان يخير في الماء
في انائين متساويين بالنسبة اليه من جميع الوجوه فانه يختار احدهما
لا محالة ولغير ذلك من الامثلة المشهورة وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري
ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتاخرين انتهى كلامه وانت

بما قدمنا عليك من الاصول القطعية الحقة متمكن لابطال هذه الآراء
الخبيثة المودية الى التعطيل في حقه بل التجسم والتركيب في ذاته
تعالى عما يقوله المقصرون الجاهلون في حقه علوا كبيرا اما القول
بالمخصص الداعي لفعله على سبيل الاولوية دون الوجوب سواء
كان امرا مباينا لذاته وصفاته كما قالته قدماء المعتزلة او غير مباين
له كما قالته الاشاعرة من كون نفس الارادة مخصصة للفعل لا على
البت والوجوب فقد علمت فساده من ان طبيعة الامكان يقتضي
الافتقار الى المرجح الايجابي واما القول بالمخصص الايجابي المباين
لذات الفاعل سواء كان مصلحة يعود الى العالم او شيئا آخر كذات
الوقت عند الكعبي فهو ايضا مبرهن الفساد واما المصلحة العايدة
الى غير الفاعل الذي يفعل الفعل بقدرته الامكانية المتساوية
النسبة الى طرفي المقدور فلا يصلح ان يكون مخصصا لاحد
الجانبين وداعيا للفاعل عليه وذلك لانا نقول سايلا عنك
هل كان يحصل هذه المصلحة للعالم وايصال هذه المنفعة
للشامل لها اولى لذات القادر القاصد لهذا الفعل من عدم
تلك ذلك التحصيل والايصال ولم يكن فان لم يكن شيء من الطرفين
اولى من الآخر ولا ارجح عنده فكيف يريد احدهما ويترك الآخر
مع تساوي نسبتهما اليه وان كان تحصيل هذه المصلحة
اولى له من لا تحصيلها فالقادر القاصد لذلك الفعل انما ينتفع
بفعله اولوية ويستكمل ذاته بتلك الفايدة والله سبحانه
اجل واعلى من ان يستكمل بامر غيره وان يكون له داع وغرض

غير ذاته بذاته التي هي آخر الغايات وافضل النهايات واما القول بعدم
التخصيص او نفي التعليل في فعله تعالى متمسكا بقوله لا يسئل عما يفعل
ففي ذلك مغالطة يدق حلها على اكثر الباحثين بل الفاضلين واعلم
ان هناك فرقا بين طلب اللمية لفعله بمعنى السؤال عن سبب به
يصير الفاعل فاعلا وبين طلبها بمعنى سبب فعله وما به يصير هذا
الفعل متعينا في الصدور وموجودا على الخصوص دون غيره في
هذه المرتبة فالسؤال على الوجه الاول باطل في حقه جل اسمه
انا الذاتي للشيء لا يكون معللا بشيء ولا شك لاحد من الحكماء الموحدين
والعرفاء الشامخين ان فاعلية الواجب سبحانه بنفس ذاته لا بامر
زايد على ذاته وكذا الداعي له في ايجاد العالم هو علمه بوجه النظام
الاتم الذي هو عين ذاته فذاته كما انه فاعل للعالم فهو علة غائية
وغاية حقيقية لوجود العالم فقد تبين وتحقق ان اللمية ثابتة
لافاعيل الله تعالى بمعنى المجعولات او بمعنى صدورها وان لم تثبت
في جاعليته تعالى بمعنى كون جاعليته بسبب وعلة غائية غير
ذاته ومع ذلك اي مع كونه جل اسمه تام الفاعلية في ذاته من غير
ارادة زايدة او داع منتظر ومرجح مترقب لا يلزم قدم العالم وتجرد
ما سواه من عالم الطبيعة والاجرام فلكية كانت او عنصرية صورة
كانت او مادة نفسا كانت او جسما كما سبق ذكره في السفر الاول و
سنعيد القول فيه ان شاء الله تعالى لانه مسلك دقيق ومنهج
انيق لم يسبقنا احد من حكماء الاسلام والمتكلمين ولا محصلي
الصوفية الاسلامية بطريق الكشف والذوق بل بمجرد متابعة الشرايع

والتسليم لاحكام الصادقين سلام الله عليهم اجمعين الحمد لله الذى
فضلنا على كثير من خلقه تفضيلا فصل فى دفع بعض الاوهام
عن هذا المقام ولعلك تقول اذا كانت الضرورة الالهية ضرورة
ازلية كان لا صدور العالم ممتنعا بالذات فيلزم ان يكون صدوره
واجبا بالذات وذلك ينافى امكان وجوده بالذات فيقال لك حسبما
حققناه فى مسئلة الوجود من ان كلا من الانيات البسيطة والوجودات
المجعولة التابعة للوجود التام الالهى والانية الاشدية الواجبية
وان كانت ضرورية الوجود لان وجودها عين هويتها لكن ضرو
ريتها تابعة للضرورة الازلية الالهية لان ضرورتها تماما بتمام
الجعل والافاضة لا فى انفسها مع قطع النظر عن ارتباطها
بالوجود التام الالهى وقد ثبت الفرق فى علم الميزان بين الضرورة
الدائمة الازلية والضرورة الذاتية التى لا تدوم الا ما دامت
الذات موجودة واما ما ذكره بعض الاماجد دام مجده وبقاءه
فى دفع هذا الاعضال من ان صدور شئ عن الغير او حصوله
عنه او وجوده له غير تقرره ووجوده فى نفسه لان الاول منهما
معقول بالقياس الى غيره ولا يمكن لنا تعقله مع ذهولنا عن ذلك
بخلاف الثانى فاذن امكان وجود العالم فى نفسه لا ينافى وجوب
صدوره عن الحق نعم فيرد عليه ان التحقيق كما ذهب اليه كثير
من الافاضل البارعين ان وجود المعلول فى نفسه هو بعينه
وجوده لجاعله التام وهو بعينه صدوره عنه بلا اختلاف
حيثية اصلا فاذا كانت الضرورة ثابتة باحد الاعتبارين كانت

ثابتة له بالاعتبار الاخر اذ لا فرق بينهما الا بحسب العنوان
دون المصداق واما ما ذكره من الفرق بان احدهما معقول بالقياس
الى الغير دون الاخر فغير مسلم فيما هو المجعول والصادر بالذات اعنى الوجود
لان هويته هوية تعلقية لا كالماهية كما مر تحقيقه واما الاشكال بان
الذى يكون ذاته معقولة بالقياس الى الغير فهو من جنس المضاف فيلزم
ان يكون كل معلول واقعا تحت المضاف فقد مر دفعه ثم العجب من هذا
المجد العظيم دام ظله انه بعد ما اختاره من تصويب تفسير القدرة
الالهية بصحة الصدور واراد ان يذب عنه وتيقصى من لزوم جهة
امكانية فى الذات الاحدية الوجوبية فقال اذا كان صدور النظام
الاكمل واجبا بالنظر الى ذاته بحسب علمه وارادته وعلمه وارادته
كساير صفاته الكمالية راجعة الى حيثية ذاته الحقة الوجوبية المقدسة
عن الكثرة قبل الذات ومع الذات وبعد الذات فلا يمكن ان يتكثر بحسب
حيثية واعتبار واعتبار من الجهات فى مرتبة ذاته بعينه مرتبة
علمه وارادته فى الوجوب الذاتى فكيف يتصحح صحة الصدور واللا
صدور المعتبرة فى حد القدرة بالنظر الى نفس ذات القادر قلت
او لا لم يكن كذا عندك من ان صحة الصدور واللاصدور المعتبرة
فى حد حقيقة القدرة بالقياس الى ذات القادر اعم من ان يكون
بحسب الجهة الامكانية فى ذات القادر كما فى قدرة الانسان
مثلا على مقدوراته وذلك من نقص جوهر الذات وكونه فى حد
ذاته بالقوة بالقياس الى كمالاته او يكون بحسب طباع الامكان
الذاتى فى المقدور كما فى قدرة القدير الحق على جميع المقدورات

وذلك لتقدسه عن جهات النقص وسمات الامكان من جميع الجهات
فالمقدور الجايز الذات بامكانه الذاتي صحيح الصدور واللاصدور
عن فاعله القدير بالذات وان كان واجب الصدور عنه بحسب
علمه وارادته في مرتبة ذاته وهذا اتم انحاء القدرة ومراتبها
انتهى ما افاده تلخيصا اقول قد علمت ما فيه فان الامكان الذاتي
للمعلول في نفسه لا يوجب كون العلة قادرا فان معلول العلة الغير
المختارة كالنار للسخونة ممكن في ذاته ولا يستلزم امكانه في نفسه
كون فاعله مختارا والا لكان جميع العلل واسباب الاشياء مختارات
في افاعيلها ثم اقول غاية ما يمكن ان يقول من فسر قدرته سبحانه
بصحة الصدور واللاصدور في دفع ذلك الاعضال هو لزوم
اختلاف الحيثية في ذاته جل ذكره من جهة صفتي القدرة و
الارادة ان نسبة القدرة الى الارادة نسبة الضعف الى الشدة
ونسبة النقص الى الكمال وقد يندرج وينطوي الاول في الثاني
بحيث لا يوجب اعتبار احدهما مع الاخر اختلاف الحيثيتين
المتكثرتين للشي كما ان الوجود الشديد اذا قيس الى الوجود الضعيف
يحكم العقل بضرب من التحليل ولو بحسب تعمل الوهم او بحسب
كثرة الاثار المترتبة على الاول دون الثاني ان الاول كانه
اضعاف الثاني او كانه هو وما زاد عليه وهذا ضرب من التحليل
لا ينافي البساطة هذا غاية ما يمكن ان يقرر من قبله ومع ذلك
لا يصفو عن شوب كدورة عند من يعرف جلال احدية
الحق الذي كله فعلية بلا قوة ووجوب بلا امكان وكمال بلا نقص قال

العلامة الطوسي في شرح رسالة مسئلة العلم ان تكثر العلم والقدرة
انما حصل في الموجودات الممكنة لتفاسد العقول سيما الاول
عليها ووصفه بالعلم والقدرة والتنزيه ان يقال سبحان ربك
رب العزة عما يصفون ثم يقال بيانا لمذهب الحكماء فارادة الله
سبحانه انها العلم بنظام الكل على الوجه الاتم واذا كان القدرة والعلم
شيئا واحدا مقتضيا لوجود الممكنات على النظام الاكمل كانت القدرة
والعلم والارادة شيئا واحدا في ذاته مختلفا بالاعتبارات العقلية
المذكورة ثم يقال في موضع اخر منه في بيان الجبر والاختيار انه
لا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع فالذي
ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انها ليست بقدرة الفاعل وارادته
يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرته
وارادته والذي ينظر الى السبب القريب بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح
مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومراده و
الحق ما قاله بعضهم لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين واما
في حق الله فان اثبتت له قدرة وارادة متباينتان لزم ما يلزم
هيهنا من غير امكان نقص لكن صدور افعاله تعالى عنه ليس موقوفا
على كثرة انما هو سبب وجود الكثرة فلا يتصور هناك اختيارا
ولا ايجاب انتهى كلامه يعني بالايجاب الموجبية بفتح الجيم يعني
به الجبر فعلم بما ذكرناه ان قدرته تعالى كعلمه وارادته في انه يوجب
صدور النظام الاتم لا انها ممكن ويصح صدوره لا الامكانات
من لوازم الماهيات الممكنة ولا صنع للقدرة الواجبة فيها فاذن قد

تخصّ وتخص بما مرّ ذكره انه انما كان مبدا التاثير في شئ علم الفاعل و
ارادته سواء كان العلم والارادة امرا واحدا او متعددا وسواء كانا
عين ذات الفاعل كما في الباري او غيرها كما في غيره كان الفاعل مختارا
او كان صدور الفعل عنه بارادته وعلمه ورضاه ولا يقال
لمثل هذا الفاعل في العرف العامي ولا الخاصي انه فاعل غير مختار
وان فعل صدر عنه بالجبر مع انه وجب صدور الفعل عنه بالا
رادة والعلم واذ قد ثبت وتقرر ان قيوم الكل واله العالم انما يفعل
النظام الاتم والخير الافضل عن علم هو نفس ذاته العليم الحكيم الذي عز
هو اشرف انحاء العلوم بكل معقول او محسوس فاذن هو فاعل
بالعلم والارادة على اكمل الوجوه واتمها على سبيل البت والوجوب
فالوجوب بالارادة لا ينافي الارادة بل يؤكدها لان اتم الاسباب
ما يجب به المسبب فاتم الارادات ما يجب به المراد فذاته تعالى بذاته
فياض الخير وفعال النظام الاتم على الاطلاق ولما كان ذاته البسيط
علما بكيفية النظام الاتم لما علمت في مباحث العلم الالهي ان
ذاته بذاته كل الاشياء الموجودة على الوجه الاشرف الاقدس
لانها موجودة بوجوده الالهي الواجبي ومصورة بصورة ربانية
رحمانية فيتبع ذاته الواجبية العقلية فيضان الوجودات عنه
على النظام التام المعقول عنده من معقولية ذاته لا على ان
يتبعه كاتباع الضوء للمضي والاسخان للمسخن تعالى عن ذلك
علوا بل على حسب ما حققه صاحب الشفاء من انه عالم بكيفية
نظام الخير في الوجود وانه واجب لفيضان منه وعالم بان هذه العالمية

يستوجب

يستوجب ان يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا ونظاما
وفيضان الخير والنظام عنه غير مناف لذاته الفياضة بل انه مقتضا
له وتابع لخيرية ذاته الفياضة ولازم لجوده التام الذي هو نفس
ذاته فاذن مجعولاته مرادة له ونظامها الصادر عنه مرضي
لذاته لا على سبيل ان يعلمها ثم يرضى بها بل على سبيل ان نفس
علمه بها نفس رضاه بها واختياره اياها واذن قد انضح واتضح
ان كونه تعالى عالما ومريدا امر واحد من غير تغاير لا في الذات ولا
في الاعتبار فان ارادته بعينها هي علمه بالنظام الاتم وهو
بعينه هو الداعي والغاية في هذا الاختيار لا امر اخر من العالم
الامكاني وقد مرّ في مباحث العلة الغائية ان العالي لا يفعل شيئا
لاجل السافل ولا غرض للقوى العالية في ما دونها شيئا فالنفس
مثلا لا تدبر البدن لاجل البدن بل لغرض آخر فوق البدن والنفس
جميعا وهو تحصيل الكمال والوصول او التقرب الى المبدا الفعال
وكذا الغاذية لا تورد الغذاء وتهضمه او تلصقه وتشبهه
بالمغتذي لاجل صلاح حال الغذاء او نفع المغتذي بل لا
جل المحافظة على كمالها والاقتداء بما فوقها وكذا النار لا تحرق
الحطب لاجل تحصيل الرماد او الفحم او ما يجري مجراه بل لادامة
ذاتها ومحافظة صورتها فاذا كان كل فاعل ذاتي وكل قوة فعالة
عالية او سافلة يمتنع ان يكون لها غرض او باعث او داع فيما
تحتها فكيف الامر في القوة القاهرة الالهية التي هي فوق الكل
وورا الجميع وليس فيه تعالى شوب نقص وقصور وعجز من القوى

حتى يفعل لاجل ما دونها صح

الفعالة لا يخلو عن شوائب النقصانات الا ان كلا منها ينجبر نقصه
بما فوقه بحسب الفطرة الاولى كالعقول القادسة او بحسب الفطرة
الاولى الثانية كالنفوس الفلكية وما بعدها **فصل** في تقسيم
الارادة والكراهة قد اشرنا في مواضع من كتابنا انه قد يكون لماهية
واحدة انحاء من الكون واطوار من الحصول وانه قد يكون الامور
المتغايرة في المعنى والمفهوم موجودة بوجود واحد متشخصة بتشخص
واحد كالمعاني الذاتية للماهية الانسانية من اجناسها البعيدة
والقريبة وفصولها المرتبة التي قد تحصلت في شخص واحد منها
كزيد مثلا موجودة بوجود واحد وتشخصت بتشخص واحد وتلبست
ذاتا واحدة مشارا اليها بهذا وانت ونظائرهما بل كل هذه المعاني
مجتمعة في نفسه البسيطة التي هي ذاته وهي مبدأ الجميع
وصورة الكل وهي بحذاء الفصل الاخير لماهيته المحصلة لتلك
المعاني بقوام جوهرها المفيدة لما بازائها من القوى والالات وجودها
وفعليتها ولموادها استكمالا وتماما ولاثارها تعينا وتحصلا وايضا
فقد يكون امور مختلفة المعاني والمفهومات موجودة بوجودات متباينة
حاصلة في مواد متفرقة بل متضادة في عالم من العوالم ونشأة من
النشآت ثم تلك الامور باعيان معانيها ومفهوماتها قد يحصل
في عالم آخر ونشأة اخرى موجودة بوجود واحد بسيط على وجه لطيف
شريف فاضل من غير تضاد بينها ولا تزاحم ولا مباينة في تحصلها
كما اشرنا اليه في اثبات الوجود الذهني وفي مواضع اخرى من هذا
الكتاب اذا تقرر هذا فنقول انه لما كان الباري جل ثناؤه موجودا

الارادة انما هي [illegible] عن الطلب والتردد فان [illegible] والاول [illegible] [illegible] الطلب وان [illegible] [illegible] الطلب او ازالة التردد

ثابتا

ثابتا حقا وله صفات كمالية مباينة لصفات جميع ما سواه كما ان وجوده
مباين لوجود جميع الموجودات لان وجوده واجب بذاته لذاته ووجود
غيره واجب به لا بذاته وذاته مستغنية عن جميع ما سواه وجميع
ما سواه فاقرة اليه مستفيدة منه بل متقومة به متعلقة به
بذاته فاذن لا يماثله ولا يشابهه شيء من الاشياء لا في ذاته ولا
في صفاته اي لا في وجوده ولا في كمالات وجوده من العلم والقدرة
والارادة وغيرها من الصفات الكمالية ومع ذلك فان الوجود
مشترك معنوي بينها وبينه وكذا العلم والقدرة والارادة
من عوارض الموجود بما هو موجود وكما ان اصل الوجود حقيقة
واحدة كما مر تحقيقه في اوايل هذا الكتاب وهي في الواجب
واجب بالذات وفي الممكن ممكن وفي الجوهر جوهر وفي العرض عرض
فكذلك قياس ساير الصفات الكمالية للوجود المطلق فان
العلم حقيقة واحدة وهي في الواجب واجب وفي غيره ممكن
على وزان حقيقة الوجود لان مرجع العلم والارادة وغيرهما
الى الوجود كما اشرنا اليه الا ان عقول الجماهير من الاذكياء فضلا
عن غيرهم عاجزة قاصرة عن فهم سراية العلم والقدرة والارادة
في جميع الموجودات حتى الاحجار والجمادات كسراية الوجود فيها
ولكنا بفضل الله والنور الذي انزل الينا من رحمته نهتدي
الى مشاهدة العلم والارادة في جميع ما نشاهد فيه الوجود على حسب
وزانه وقدره فاذا تمهدت هذه الاصول والمقدمات فنقول الا
رادة والكراهة في الحيوان وفينا بما نحن حيوان كيفية نفسانية

كسائر الكيفيات النفسانية وهي من الامور الوجدانية كسائر
الوجدانيات مثل اللذة والالم بحيث اسهل معرفتها جزئياتها
لكون العلم بها نفس حقيقتها الحاضرة عند كل من هو بكره ولكن يعسر
العلم بماهيتها الكلية وذلك كالعلم فان العلم بانية العلم حاصل
لكل ذي نفس لحضوره بهويته الوجدانية عند النفس ويعسر
العلم بماهيته الكلية لانه كالوجود لا ماهية له بل هو عين الوجود
هويته وغيره عنوانا ومفهوما والوجود كما لا ماهية له ولذلك
صعب على الناس تحديد هذه الصفات الوجدانية ولا سيما
ولاقتران ادراك جزئيات كل منها بادراك جزئيات امور اخر
من الكيفيات النفسانية بحيث يشتبه احد الادراكين بالاخر
فيعسر على النفس تجريد ادراك معنى بعض من هذه الامور الوجدانية
كالارادة فيما نحن فيه عن غيرها ليمكن ان يوضع عنها ما لها
في حد ذاتها ونفس مفهومها من ذاتياتها في الحد ان كان لها
حد اولوازمها المساوية لها ان لم يكن لها حد ولاجل ذلك وقع
الخلاف بين المتكلمين في معنى الارادة والكراهة فالاشاعرة قالوا
الارادة بانها صفة مخصصة لاحد المقدورين وهي مغايرة للعلم
والقدرة لان خاصية القدرة صحة الايجاد واللاايجاد وذلك
بالنسبة الى جميع الاوقات والى طرفي الفعل والترك ولان العلم
بالوقوع تبع الوقوع فلو كان الوقوع تبعا للعلم لزم الدور وظاهر
انها مغايرة للحيوة والكلام والسمع والبصر اقول وقد علمت ما فيه
وكذا ما في قولهم العلم بالوقوع تبع للوقوع فلو كان الوقوع تبعا

لاهم

لاهم ان ارادوا به العموم والكلية فمم فان من العلوم ما يتبعه الوقوع
كما مر وذهب اكثر المعتزلة الى ان كلا منهما من جنس الادراك ففسروا الارادة
بانه باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد الضر لان نسبة القدرة الى
طرفي الفعل والترك بالسوية فاذا حصل في القلب اعتقاد النفع لاحد
الطرفين يرجح بسببه ذلك الطرف وصار الفاعل مؤثرا مختارا واورد
عليه ان كثيرا ما نعتقد النفع في كثير من الافعال ولا نفعلها ولا
نريدها ولا نعتقد في كثير منها بل نعتقد ضرها ونريدها ولذا
ذهب بعض اخر منهم انها ميل يتبع اعتقاد النفع وهو الشوق
المفضي بتوقان النفس الى تحصيل شئ ويرد عليه كما ذكره بعض
الفضلاء ان كثيرا ما يوجد هذا الميل والشوق بدون الارادة
كما في المحرمات وقيل هي شوق متاكد الى حصول المراد وفيه انه قد
يوجد الفعل بدون الشوق المتاكد كما في الافعال العادية من تحريك
الاعضاء وفرقعة الاصابع وكثير في الافعال العبثية والجزافية
وكما في تناول الادوية البشعة وغيرها وقد يتحقق الشوق المتاكد
ولا يوجد الفعل لعدم الارادة كما في المحرمات والمشتهيات للرجل المتقي
الكثير الشهوة ولاجل ذلك قيل انها مغايرة للشوق فان هي الاجماع
وتصميم العزم وهو ميل اختياري والشوق ميل طبيعي ولهذا يعاقب
قبل المكلف بارادة المعاصي لا باشتهائها ويرد على قوله وهو ميل اختياري
انه لو كان القصد والارادة من الافعال الاختيارية لاحتاج الى قصد
وارادة اخرى ولزم التسلسل واجيب بانه انما يلزم التسلسل لو اريد ان الارادة
فعل اختياري دائما وليس كذلك بل قد يوجد بالاختيار وقد توجد

بالاضطرار وسياتى تحقيق هذا المقام قال بعض اهل التحصيل ان
الارادة بما يحصل للحيوان بقدرته بارادة سابقة منه كالمتردد فى طلب
اصلح الوجود فانه بعد علمه بقصد الى غرض وتوقع واحد واحد منها
بفكره الذى هو باختياره لينكشف له الصلاح والفساد فيها فيحصل
الارادة بما يراه اصلح وهى مكتسبة له اما اسباب كسبها فهى القدرة
على الفكر والارادة والعلوم السابقة فبعضها يحصل ايضا بقدرته
وارادته لكنها لا تتم بل يقف عند اسباب لا تحصل بقدرته
وارادته انتهى ويرد عليه انه كما ان الارادة قد يكون بالاختيار فكذا
الشوق قد يحصل بالاختيار بان يلاحظ بالاختيار وجه النفع و
الشهوة فى امر معين ويكرره عرضا على النفس حتى يشتاق اليه ويحرص
عليه ومقصود القائل تحصيل الفرق بين الارادة والشوق ولم يحصل
بما ذكره وقال بعض الاذكياء فى شان الفرق بينهما لعل الارادة ميلا
كيفية نفسانية موجبة للفعل مغايرة للشوق الذى هو توقان
النفس الى حصول المطلوب اما اولا فلان بالشوق الى الفعل لا يوجد الفعل
البتة وان بلغ الشوق الى كماله كما فى الزاهد المجتنب عن الشهوات
المحرمة اذا غلبه الشوق الى نيل لذة محرمة وربما يوجد الفعل مع
شوق ضعيف واما ثانيا فلان الشوق قد يتعلق بالضدين كما
يشتاق النفس الى الحركة الى جهتين مختلفتين احدهما للقاء
محبوبه والثانية للغلبة على عدوه ولا يتعلق الارادة بضدين
حتى قيل ان ارادة احد الضدين عين كراهة الضد الاخر واما
ثالثا فلانا نحكم بثبوت الارادة بديهة فى مواضع مع الشك فى ثبوت

الشوق

الشوق كما اذا شاهدنا من يتناول الدواء المر البشع فانا نعلم ضرورة انه
مريد له ولا نعلم ضرورة ان له شوقا اليه وان اثبتنا له شوقا فانما
يكون بالتامل والفكر فهما متغايران انتهى ما ذكره اقول لعلك لو اخذت
الفطانة ولاحظت علما بما سبق من الكلام علمت ما فى كلام هؤلاء
الاذكياء الاعلام من وجوه الخلل والخبط وبينا ما فى الاكثر على انهم زعموا
ان الارادة فى كل ذى ارادة بمعنى واحد منوطة بما فهموا الوجود
ايضا هكذا وليس الامر كما زعموا بل الارادة فى الاشياء تابعة لوجودها
وكما حقيقة الوجود مختلفة بالوجوب والامكان والغنى والفقر
الحاجة والبطون والبساطة والتركيب والصفاء والكدورة والتجرد والتجسم
والخلوص عن شوائب الاعدام والجهالات والامتزاج بها وكون
بعضها خيرا محضا لا يتصور فيه شرية اصلا وبعضها ملزومة
للشرور الكامنة فى خيريتها وهى ما بحسب اعتبار عقلى مرتبة
من مراتب الواقع لا فى اصل الواقع وبعضها مستلزمة للشرور
الثابتة لها فى متن الواقع وحاق الاعيان كالامكانات والاعدام
المنفكة فى الاعيان الخارجة عن الفعليات والتحصلات على تفاوت
بحسب تلك الشرور التى هى الاعدام للملكات والقوى للفعليات
الى ان يهوى الشىء فى النزول الى حاشية الوجود والسقوط الى هاوية
الكثرة والشرية حيث يكون الفعلية فعلية القوة والوحدة وحدة
الكثرة والتحصل تحصل اللاتحصل والتعين تعين الابهام على
ان مفهوم الوجود العام معنى واحد فى الجميع فكذا حكم الارادة و
المحبة فانها تتبع الوجود والوجود فى كل شىء محبوب لذيذ والذاتية

عليه ايضاً لذيذ ومطلوب فالكامل من جميع الوجوه محبوب لذاته
ومريد لذاته بالذات ولما يتبع ذاته من الخيرات اللازمة بالعرض
وهي محبوبة له لا بالذات ولكن بالتبعية والعرض واما الناقص
بوجه فهو ايضاً محبوب لذاته لاشتمالها على ضرب من الوجود
ومريد لما يكمل ذاته بالذات واما ما يتبع ذاته فحاله كما مر من انه
مريد له بالعرض فثبت ان هذا المسمى بالارادة او المحبة او العشق
او الميل او غير ذلك سار كالوجود في جميع الاشياء لكن ربما لا
يسمى في بعضها بهذا الاسم لجريان العادة والاصطلاح على غيره
او لخفاء معناه هناك عند الجمهور او عدم ظهور الاثار المطلوبة
منه عليهم هناك كما ان الصورة الجرمية عندنا احدى مراتب العلم
والادراك ولكن لا تسمى بالعلم لا صورة مجردة عن ممازجة الاعدام
والظلمات المقتضية للجهالات والغفلات اذا تقرر هذا
فنقول الارادة والمحبة معنى واحد كالعلم وهي في الواجب تعالى عين
ذاته وهي بعينها عين الداعي وفي غيره تعالى ربما يكون صفة زائدة عليه
ويكون غير القدرة وغير الداعي كما في الانسان فانها كيفية ما ينفك
عن قدرته التي هي بمعنى صحة الفعل كالمشي والكتابة وغيرهما
وتركه وهي ايضاً غير الداعي الذي يدعوه على فعله كالنفع المتوقع
من فعل الكتابة مثلاً او على تركه كالضرر المترتب على فعلها فهذه
الثلاثة اعني القدرة والارادة والداعية متعددة في الانسان
بالقياس الى بعض افعاله متحدة في حق الباري سبحانه وكلها
فيه عين الذات الاحدية وفي الانسان صفات زائدة عليه

وانما

وانما خصصنا تعدد هذه الثلاثة فيه بالقياس الى بعض افعاله
لانها قد يكون بالقياس الى ضرب من افعاله الباطنية شيئاً واحداً كما
لتدابير الطبيعية والتحريكات الذاتية مثل التغذية والتنمية و
التوليد وغير ذلك كما لا يخفى عند البصير المتامل في حكمة الله في هذا
العالم الصغير وكيفية الترتيب البديع والصنع المنيع والنظام الشريف
الذي روعي فيه واودع في قواه ثم نرجع ونقول ان الانسان لكونه
مخلوقاً على صورة الرحمن فلا يصدر عنه فعل خارجي او حركة خارجية
بالقصد الا وينشأ مبدأه من ذاته ويقع لها المرور على ساير مراتبه
وقواه المتوسطة بين النفس وبين مظهر افعالها والة تحريكاتها وتلك القوى
ومواضعها من الارواح البخارية والاعضاء بمنزلة عالمي الملك و
الملكوت في الانسان الكبير وهذا الملكوت كنظيره في ان بعضها اعلى كا
لعقل العملي والوهم والمتخيلة وبعضها اسفل كالخيال والحس المشترك
وقوى الشهوة والغضب وما يتلوهما من القوى المحركة المباشرة للتحريك
الميلة للاعضاء وكذا هذا الملك كنظيره في ان بعضها احكم والطف
كالارواح الدخانية على طبقاتها في التشفيف والنورانية بمنزلة
الافلاك المتفاوتة في الصفاء واللطافة وهي مواضع الصور النورية
الكوكبية كما ان هذه الارواح محال القوى الحيوانية والطبيعية
وان بعضه بخلاف ذلك كالاعضاء المفردة والمركبة التي هي
بمنزلة العناصر وما يتركب منها على ما يطول شرحه وليس هذا
المقام مقام تفصيله والغرض ان الانسان اذا قصد الى احداث
فعل او حركة منه فلا بد له من علم وهو تصور ذلك الفعل والتصديق

بفائدة ثم لابد من ارادة وعزم له ثم لابد له من شوق اليه ثم لا
بد له من ميل في اعضائه الى تحصيله فبالحقيقة هذه الامور
الاربعة اعني العلم والارادة والشوق والميل معنى واحد يوجد
في عوالم اربعة يظهر في كل موطن بصورة خاصة يناسب ذلك
الوطن فالمحبة اذا وجدت في عالم العقل كانت عين القضية
والحكم كعالم القضاء الالهي واذا وجدت في عالم النفس كانت عين
الشوق واذا وجدت في عالم الطبيعة كانت عين الميل فاذا
تحقق عندك ما ذكرناه انكشف لديك ما في كلام هؤلاء المحجوبين
عن درك الحقايق من الصحة والصواب بوجه والفساد والخطا بوجه
او وجوه فمن فسر الارادة باعتقاد النفع صح كلامه من حيث لا
يشعر بوجه دون وجه ومن فسرها كالاشاعرة بانها صفة
مخصصة لاحد المقدورين وهي غير العلم والقدرة صح ما ذكره
من جهة دون اخرى وفي موضع دون آخر ومن قال انها شوق
متاكد الى حصول المراد صح ان لم يرد الكلية والعموم ومن ذهب
الى انها ميل يتبع اعتقاد النفع صح ايضا في مرتبة دون اخرى و
انفكاك بعض هذه المعاني عن بعض في حق الانسان لا ينافي اتحادها
في حق الاشياء ككون القدرة في حقنا عين القوة الامكانية والا
ستعداد البعيد لا ينافي كونها في حق الله عين الفعلية والايجاب
فالقدرة ههنا ايجاب امكان وفي البارى وجوب بالذات لانها عين
العلم بالنظام الاتم والحكمة المقتضية والقضاء الحتمي فافهم واغتنم
واستقم يا حبيبي واتبع الحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله

والله

والله ولي التوفيق **فصل** في دفع ما اورد على اتحاد هذه الامور في حقه تعالى
وفي كون الارادة القديمة سببا لايجاد الحادث فمن الشكوك الموردة ان
ارادة الله تعالى لا تصلح ان تكون عين علمه سبحانه لانه يعلم كل شيء ولا
يريد كل شيء اذ لا يريد شرا ولا ظلما ولا كفرا ولا شيئا من القبائح و
الآثام فعلمه متعلق بكل شيء ولا كذلك ارادته فعلمه غير ارادته
وعلمه عين ذاته تعالى فارادته صفة زائدة على ذاته تعالى فهذه شبهة
قد استوثقها واحتج بها بعض مشايخنا الامامية رضي الله عنهم على
اثبات ان الارادة زائدة على ذاته تعالى والجواب ان مقتضى تعالى وجوده يتعلق
بكل ما يعلمه خيرا في نظام الوجود فليس في العالم الامكاني شيء منافٍ
لذاته ولا لعلمه الذي هو عين ذاته ولا امر غير مرضي به لذاته بذاته
كما انه علم تام بكل خير موجود فهو ايضا ارادة ورضى لكل خير الا ان اصناف
الخيرات متفاوتة وجميعها مراد له تعالى مرضي بها له تعالى فضرب منها
خيرات محضة لا يشوبها شرية واقعية الا بحسب امكاناتها
الاعتبارية المختفية تحت سطوع النور الالهي الوجوبي على تفاوت
مراتبها في شدة النورية الوجودية وضعفها وضرب منها خيرات
يلزمها شرية واقعية لكن الخير فيها غالب مستول والشر مغلوب
مقهور وهذا القسم ايضا مراد لا محالة واجب الصدور عن الجواد المحض
والمختار لكل ما هو خير لان في تركه شرا كثيرا والحكيم لا يترك الخير الكثير
لاجل الشر القليل واما الشر المحض والشر المستولي والشر المكافي
للخير فلا حصول لاحد من هذه الثلثة في هذا العالم فلم يرد الله شيئا
منها ولم ياذن له في القول لكن للدخول في حريم الكون والوجود فالخيرات

هو ابو جعفر محمد بن يع[قوب]
الكليني رحمه الله
في جامع الكا[في]
منه رحمه

كلها مراده بالذات والشرور القليلة اللازمة للخيرات الكثيرة ايضا انما
يريدها بما هي لوازم تلك الخيرات لا بما هي شرور فالشرور الطفيفة التي
داخلة في قضاء الله بالعرض وهي مرضي بها كذلك فقوله تعم ولا يرضى
لعباده الكفر وما يجري مجراه من الايات معناها ان الكفر وغيره من
القبايح غير مرضي بها له تعم في انفسها او بما هي شرور ولا ينافي ذلك
كونها مرضيا بها بالتبعية والاستجرار او نقول من سبيل اخر ان
وزان الارادة بالقياس الى العلم وزان السمع والبصر بالقياس اليه
وكوزان الكلام بالنسبة الى القدرة فالعلم المتعلق بالخيرات ارادة
كما ان المتعلق منه بالمسموعات سمع وبالمبصرات بصر وكما ان القدرة
المتعلقة بالاصوات والحروف على وجه تكلم وهذا لا ينافي
كون الارادة عين العلم فذاته تعم علم بكل شيء ممكن وارادة لكل خير
ممكن كما انه سمع لكل مسموع وبصر بالنسبة الى كل مبصر وقدرة
على كل شيء وبالقياس الى نوع من الاصوات والحروف تكلم او كما انه
هذا طريق اخر في حل هذه الشبهة والاول اولى ومنها ان الله
تعم اوجد ما اوجده من الحوادث في وقت معين لا قبله ولا بعده
فلا بد لهذا التخصيص من مخصص وليس هو القدرة لتساوي نسبتها
الى جميع الاوقات ولا العلم لما ذكرنا فهذا المخصص هو الارادة لا
القدرة والعلم فثبت ان الارادة مغايرة لتينك الصفتين والجواب
اما بالنقض واما بالحل اما الاول فلانا نعيد الكلام الى تخصيص نفس
الارادة بالوقوع من اللاوقوع وبالوقوع في هذا الوقت دون غيره من
الاوقات وبالحل ان هذه الارادة ان كانت قديمة لزم تخلف المراد عنها وان كانت

حادثة

حادثة يرد الكلام في علة تخصصها في هذا الوقت دون آخر و
يجري الكلام في تخصيص المخصص وهكذا الى لا نهاية واما الثاني
فلانا نقول الارادة صفة واحدة كالقدرة والعلم تتعلق بالاشياء
على ترتيب سببي ومسببي وكلما يصح صدور المقدورات الكثيرة المختلفة
بحسب الحقايق وبحسب الاعداد والاوقات عن فاعل واحد اي
الذات احدي الصفة فهو يصح صدور المرادات الكثيرة المتخالفة
ذاتا وعددا ووقتا عن ارادة واحدة بسيطة وقد بين كيفية
ذلك الصدور في موضعه ويتصدى لذلك الموحدون المحقون
بالمحافظة على اعتقاد التوحيد وحراسة القلوب عن الوقوع
في الحاد التشريك واما ما قيل في دفع الوجه الاول لعل شان
الارادة تخصيص كل حادث بالوقت الذي حدث فيه وليست
لها صلاحية تخصيصه بوقت آخر فيستغني عن مرجح آخر
فهو مردود بان مثل هذا يجري في القدرة ايضا وايضا اذا وجب
له تعم ان يريد في هذا الوقت ايجاد الممكن وامتنع له التغير في
الارادة كان موجبا لا مختارا وايضا اذا كان لهذا الوقت خاصية
هي ان ارادة الله تعم لا يصلح الا التخصيص لحادث فيه فليجر
مثل ذلك في القدرة ولتجز ان يكون هذا الوقت مؤثرا في
تخصيص الحادث لا يقال ان الاوقات لما تساوت في الحقيقة
لتشابهها في اجزائها لم يترجح بعضها بالصلاحية للتخصيص بالايجاد
على بعض الا لتضمنه حكمة ومصلحة مختصة والفعل الذي
يتبع الحكمة والمصلحة انما يكون بالارادة لانا نقول الكلام

في بقائها الى الموجد الحافظ فالممكن لما كان الامكان والافتقار لازما
لذاته ابدا فهو في كل آن يفتقر الى موجد قديم بل يحدث في كل ان على
ما هو طريقتنا في هذا العالم الزماني الكوني المتجدد المحدث المتدرج
الكون وقد برهن على ان المحدث المقيم للعالم هو الباري القيوم القديم
العليم جل ذكره ومنها ان لقايل ان يرجع ويقول ان ارادته تع باحداث
حادث اما ازلية او حادثة وعلى الاول فاما ان يبقى تلك الارادة
بعد زوال ذلك الحادث بعينها اولا ومع البقا فاما ان تتعلق بوجوده
حال انعدامه فلزم تخلف المراد عن ارادته تع وان لا يكون انعدام ذلك
الحادث بارادته واما ان يتعلق بوجوده حين وجد وهو غير معقول
اذ لا يعقل تعلق الارادة في الحال بوجود المراد الماضي ومع زوالها
يلزم زوال القديم وهو محال على ارادة الله سبحانه عين ذاته وعلى الثاني
احتاجت الارادة الى ارادة اخرى ويلزم التس وايضا يلزم كونه تع محلا
للحوادث ومورد التعاقب الصفات وان يستحيل من صفة الى صفة
وما هذا شانه مادة جسمانية فيكون اله العالمين جسما تعالى عما
يقوله الظالمون الجاحدون من الذين زعموه محلا للارادات المتعاقبة
علوا كبيرا فنقول ان هذه الشبهة ونظايرها انما نشات من قياس
ارادته تع الى ارادتنا وتوهم كونها عزما واجبا لاعلى الايجاد ومن وهم
ان الزمانيات متصفة بالحضور بعد الغيبة وبالوجود بعد العدم
بالقياس الى ذاته تع وعلمه وارادته وليس الامر كذلك فانه سبحانه
لما علم ان السلسلة الوجود وجملة النظام الاتم وروابط بعضها
الى بعض من بدو وجودها الى غايتها ومن مقدمها الى سابقها وعلم ان

عايد في كون بعض اجزائه متضمنا الحكمة الايجاد دون غيره مع تساويهما
في الحقيقة وايضا حكمة الله لا يتبع تخصص جزء الزمان لو فرض تخصصه
وكذا تخصص ساير الاشياء بخواصها ولوازمها يتبع حكمة الله وعلمه وارادته
التي هي عين علمه ولا استبعاد في كون العلم نفسه سببا لصدور
الاشياء ووجودها كالماشي على جدار دقيق العرض اذا تصور السقوط
يسقط بتصوره وعد من هذا القبيل تاثير بعض النفوس بالهمة والوهم
وكذا اصابة العين التي علم تاثيرها بالاخبار الوحي والسنة من قوله تع
وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم لما سمعوا الذكر ومن قوله
ص العين مدخل الرجل القبر والجمل القدر واذا جاز ان يكون العلم
الضعيف البشري مؤثرا في وجود المعلوم فالاولى ان يجوز ذلك في
العلم الازلي الذي لمنشئ العالم من العدم الصرف قال بعض المتاخرين
كما ان العلم العقلي البسيط فينا يصير مبدأ التفصيل الصور
العلمية الكلية في نفوسنا ولتفصيل الصور الجزئية في خيالنا
فان للملكة الحاصلة في انفسنا من مزاولة العلوم وتكرار المسايل
ووجودها التفصيل في نفوسنا واذهاننا وانما تبقى موجودة
حاضرة بالتفات النفس اليها حتى لو ذهلت النفس عنها طرفة عين
غابت وانعدمت كما حقق في موضعه فكذلك العلم البسيط الازلي
الذي للباري تع بالممكنات الذي هو عين ذاته المقدسة سبب
لوجود الممكنات مفصلة في الخارج حاضرة عنده غير غايبة فان
وجودها عنه في الخارج عين حضورها عنده فيه فذوات الممكنات
بالحقيقة صور علمية للباري تع متحققة بالرابطة العلية التي

ان وجودها على هذه الهيئة المعينة مما ينبغي ان يصدر عنه تعالى ويقع
في الكون بعينه هذا العلم القديم الذي عين ذاته المريدة الى ايجاد
كل ما وجد وابداع كل ما ابدع وافاضة نور الوجود على اعيانها
واخراجها جملة من حد العدم ويكمن الاختفاء الى حد حريم
الوجود ومنصة الظهور وهذا العلم كهذه الارادة شئ واحد سرمدي
ثابت الوجود والوجوب له ازلا وابدا من غير تغير وتعاقب لا في ذات العلم و
الارادة ولا تعلقهما كما توهم المتكلمون لانهما عين ذاته ومبدا الصفة
الاضافية اذا ثبت كانت الاضافات والتعلقات ايضا ثابتة ومنها
ان ارادته تعالى مما يجب به الفعل اذ لو لم يجب بها لم يوجد بها كما علمت ثم انه
بعد تعلق الارادة لا يبقى في صرافة الامكان لامتناع تخلف المراد عن اراد
ته وارادته على ما هو التحقيق عين ذاته فبالنظر الى ذاته يجب ان يوجد
العالم فيكون العالم من لوازم ذاته فنسبة العالم اليه كنسبة الحرارة
الى النار ونسبة الضوء الى الشمس على ما يرى ظاهرا بل كنسبة الزوجية
الى الاربعة واذا كان كذلك كان الباري موجبا لا مختارا اذ لا معنى
للموجب ما يجب الفعل والايجاد نظرا الى ذاته ويكون القول بكونه
مريدا مجرد تسمية واطلاق لفظ من غير تحقق المعنى المسمى به ويدفع
بما قد تكررت الاشارة اليه من ان ذاته تعالى عين الارادة والرضا
فبالحقيقة تكون الارادة مبدا لصدور الفعل وهذا اجل ضروب
كون الفعل حاصلا بالارادة من انه فرق بين الوجوب عنه والوجوب
عليه ومن ان ذاته تعالى وان كان امرا بسيطا هو عين ارادته لكن ذاته
ذات يعتبر فيها روابط ومناسبات مع هويات الممكنات وله تعالى

بحسب معاني صفاته واسمائه نسب واضافات مع اعيان المهيات
الثابتة في الازل في حد علمه الاجمالي وعقله البسيط بوجه والمفصل
بوجه اما البتة او الاجمال فبالنظر الى هويته الوجودية التي لا تركيب
فيها اصلا بوجه من الوجوه لا عقلا ولا ذهنا بحسب التحليل العقلي ولا عينا
وخارجا بحسب التعدد الخارجي فالاول كالمركب العقلي من الجنس
والفصل او المهية والوجود والثاني كالمركب من المادة والصورة واما
ما يجري مجراهما وبالنظر الى معاني صفاته ومفهومات اسمائه
كان العالم الربوبي والصقع الالهي كثيرا جدا بحيث لا ينثلم بتلك
الكثرة احديته الحقة وبساطته وهذا امر عجيب جدا الا انا او
ضحنا سبيله من الاصول التي قررناها بنيانها واحكمنا برهانها فنقول
اذا اخذت ذاته تعالى باعتبار انضمام هذه الروابط المخصصات
التي يعبر عنها بالخزائن كما في قوله تعالى ان من شئ الا عندنا خزائنه
وما ننزله الا بقدر معلوم وجب لها الايجاد وكان مريدا الواحد من
حقايق الممكنات ولواحد واحد من اعدادها واشخاصها الزمانية
والمكانية في وقته ومكانه واذا اخذت ذاته بذاته من غير اعتبار
هذه الروابط المخصصة التي قد يعبر عنها بالارادات او التعلقات
التوجهات فذاته بدون اعتبارها لم يتخصص بها مخلوق عن مخلوق
ولم يتميز ممكن عن ممكن فلا يجب عنده ذلك صدور الفعل عنه تعالى
فلم يلزم كونه موجبا الا مع اعتبار تلك الروابط فصدق ان ذاته
يفعل الاشياء بالارادات والمنضمة اليه تعالى فذاته بحيث يصدر
عنه بحسب كل ارادة خاصة ممكن معين ومخلوق خاص ومنها

انه قد وقع في بعض احاديث ائمتنا المطهرين المعصومين عن شبهة
الخطا والنقص سلام الله عليهم وعلى آبائهم حسب ما نقله عنهم
اساطين الرواية والحديث عنهم كالشيخ الاجل محمد بن يعقوب
الكليني في الكافي وكالصدوق ابن بابويه القمي في كتاب التوحيد
وعيون الرضا اضاعف الله قدرهما من حدوث الارادة والمشية
وانها من صفات الفعل لا من صفات الذات وهذا بظاهره ينافي
كون الارادة منه تعم عين ذاته فاجاب عنه شيخنا واستادنا
سيدنا عاظم المجد بن دام ظله العالي ان الارادة قد يطلق ويراد به
الامر المصدري النسبي اعني الاحداث والايجاد وقد يراد به الحاصل
اعني الفعل الحادث المتجدد وكما ان لعلمه تعم بالاشيا مراتب واخيرة
مراتبه وجود الموجودات الخارجية وصدورها عنه منكشفة
غير محجبة عنه بذواتها وهوياتها المرتبطة اليه علوم له تعم بوجه
ومعلومات له تعم باعتبار فعلوميتها له تعم عين ذواتها لا عالمية
تعم اياها عين ذواتها وانما هي عين ذاته المقدسة فالعلم بمعنى
العالمية عين ذاته تعم وهو قديم وبمعنى المعلومية عين هذه
الممكنات وهو حادث فكذلك لارادته سبحانه مراتب واخيرة الكل
هي بعينها ذوات الموجودات المتقررة بالفعل وانما هي عين الارادة
بمعنى مراديتها له تعم لا بمعنى مريديته اياها وبانه فعليته الارادة
والرضا ومبدائية التخصيص هو عين ذاته الحقة وهذا اقوى
في الاحتيا ربما ان يكون انبعاث الارادة والرضا بالفعل عن امر
زايد على نفس ذات الفاعل انتهى حاصل ما افاده دام علوه ومجده

لما معه تعم بحيث لو انقطعت هذه الرابطة ولو طرفة عين لم يبق للممكنات
عين ولا اثر وقد علمت من طريقتنا من كون الموجود هو الموجود وكون
الوجود عين العلم فالروابط الوجودية للاشياء اليه تعم هي بعينها
الروابط العلمية اليه والعلم فيه سبحانه عين الارادة فتلك
الاشياء كما انها وجودات وموجودات صادرة منه كذلك علوم
ومعلومات له تعم وكذلك ارادات ومرادات حاصلة من الوجود
الواجبي والعلم الازلي والارادة السرمدية على ترتيب ونظام
بديع يحصل وبالكثير كما في حصول مراتب الاعداد والكثرات من
الوحدة على ترتيب ونظام لو لم يكن حصول الكثرة منها فان الوحدة
بعد الاشياء عن الكثرة ومع ذلك منشاء منها ويحصل عن تكررها
فتامل فيه وتدبر ومنها ان الباري لو كان مريدا لخلق العالم فاما
ان يريد خلقه في جميع الاوقات فيلزم قدم العالم بل قدم كل حادث
واهل الحق قايلون بحدوث العالم بجميع اجزائه على انه لو كان قديما
امتنع القصد الى ايجاده لان قصد ايجاد الموجود ممتنع واما يريد
تخصص خلق العالم بوقت معين فذلك الوقت لم يوجد في الازل
والاعاد الى القسم الاول فهو حادث فبعد ان لم يكن بارادته تعم فاما
انه اراد خلقه ازلا وابدا فيلزم قدمه او في وقت معين فينتقل
الكلام اليه فيلزم اشتراط كل وقت بوقت اخر فيلزم والتسلسل والجواب
انه تعم اراد بارادة القديمة ايجاد نفس الوقت المعين بعد العدم
لا انه اراد ايجاده في وقت معين حتى يلزم التسلسل وبالجملة انه تعم
اراد بالارادة القديمة ايجاد كل العالم واجزائه وجزئيات اجزائه في

وارقاتها المخصوصة واراد ايجاد الاوقات بهوياتها المخصوصة و
كذا اراد ايجاد الاماكن بهوياتها المخصوصة لا في اماكن اخرى وذلك
لان تخصيص الحادث بوقت خاص يفتقر الى ذلك الوقت ولا يفتقر
ذلك الوقت في تخصصه الى شئ اخر غير الارادة القديمة لان الحادث
المحدث فيه عين ذاته وهويته والذاتي للشئ غير معلل بل
ولا يفتقر الا الى الجاعل له بسيطا وهكذا حكم الامكنة في تخصصا
تها المكانية واما قوله لو كان قديما امتنع القصد الى ايجاده ففيه
ما لا يخفى من المنع الا ان يريد بالقصد ما يجري في العادة لا ما
هو معنى الارادة القديمة عند اهل التحقيق ومنها انه تعالى لو كان
مريدا لايجاد العالم في وقت فاما بارادة قديمة او حادثة فعلى
الاول يمتنع لا وقوع العالم حين وجد فيه لاستناده الى ارادة
قديمة ممتنعة الزوال فيكون الباري موجبا لا مختارا حيث
يمتنع عليه الترك وايض بعد وجود العالم اما ان يبقى الارادة متعلقة
بايجاده او لا وعلى الاول يلزم زوال القديم وعلى الثاني يلزم
التس او الدور ويجاب عنه بان ارادته قديمة ويمتنع لا وقوع
المراد ولا يلزم الايجاب اذ الموجب ما لا يكون لارادته دخل في
الفعل على ما مر غير مرة والحاصل ان الموجب المقابل للمختار ما يجب
عليه الفعل لا ما يجب عنه الفعل ولذا قيل الوجوب بالا
ختيار لا ينافي الاختيار بل يؤكده ونقول ايض ان بقاء ارادة
وجود العالم ليس بان يريد الله تعالى اخراجه من العدم مرة اخرى
حتى يلزم ايجاد الموجود وارادة المراد بل كما مر ذكره في حاجة الممكن

واقول وههنا سر عظيم من اسرار الالهية تشير اشارة ما وهي انه يمكن للعارف
البصير ان يحكم بان وجود هذه الاشياء الخارجية من مراتب علمه تعالى وارادته
بمعنى عالميته ومريديته لا بمعنى معلوميته ومراديته فقط وهذا مما
يمكن تحصيله للواقف بالاصول السالفة ذكره **فصل** في اقتضاء
ما ذكرناه من الفرق بين ارادة الله سبحانه وبين ارادتنا من طريق
الرواية والنقل قد مضى ان شاكلتنا فيما اردنا فعله او ههنا نحو
تحصيله انا نتصوره اولا ونصدق ثانيا بفائدته العائدة الينا تصديقا يقينيا
ظنيا او جهليا او علميا بان فيه منفعة ما او خيرا ما من الخيرات
الحقيقية والظنية عينا كان او صيتا او ثناء او محمدة عائدا الى جوهر
ذاتنا او الى قوة من قوانا فينبعث من ذلك العلم التصوري وذلك
الحكم التصديقي شوق اليه فان قوى الشوق النفساني واشتد انبعثت
القوة الارادية وحصلت الارادة المسماة بالاجماع وهذه الارادة
في الانسان من قوة هي فوق القوة الشوقية الحيوانية التي تتشعب
الى الشهوة والغضب وهي العقل العملي وفي غيره اشتداد حال تلك
القوة كما وقع التنبيه عليه وبالجملة فينبعث منها جميعا القوة المحركة
في العضلات فيحركها بسطا او قبضا ويحرك بحركتها الاعصاب
والاعضاء فيحصل المراد فهذه المبادي فينا متعددة في افعالنا
الخارجية واما القيوم جل ذكره فذاته اجل من الكثرة والداعية
الخارجية والانفعال والابتهاج بما وراء ذاته تعالى لانه نهاية
المآرب والمطالب وليس له شوق حاشاه عن ذلك ولا محبة بما
سواه ولا قصد الى تحصيل شئ عادم له كما علمت مرارا بل يبتهج بذاته

عاشق لذاته ويلزم من هذا الابتهاج ويترشح منه حصول ساير
الخيرات والابتهاجات على سبيل الفعل والابداع والافاضة لا على
شاكلة الانفعال والاتصاف والاستحصال والايات القرانية
في هذا الباب كثيرة للمتدبرين فيها المتاملين في معانيها امثل قوله
والله الغني وانتم الفقراء فهو الغني من كل جهة عن ما سواه وما سواه
مفتقر اليه من كل جهة بحسب ذاتها وصفاتها وافعالها فلو كان
له تعالى في فعله وجوده قصد زايد او غرض او شوق او طلب طاعة
او ثناء او مدح لم يكن غنيا من كل جهة عن ما سواه ومثل قوله واليه
المصير وقوله واليه يرجع الامر كله وقوله الا الى الله تصير الامور
واشباه ذلك من الايات الكثيرة جدا فهذه الايات تدل على انه
تعالى غاية كل شي فليس لفعله تعالى غاية وغرض سوى ذاته المقدسة
فلو كان له ارادة زايدة او داع ومرجح من خارج له على فعله لم يكن
ذاته غاية الموجودات ومصير كل الاشيا فعلم من هذه الايات
ونظايرها ان ارادته للاشيا عين علمه بها وهما عين ذاته تعالى و
اما الحديث فمن الاحاديث المروية عن ائمتنا وساداتنا عليهم السلم
في الكافي وغيره في باب الارادة ما ذكر في الصحيح عن صفوان بن
يحيى قال قلت لابي الحسن عم اخبرني عن الارادة من الله ومن
الخلق فقال الارادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من
الفعل واما من الله فارادته لا غير احداثه ذلك لانه لا يروي
ولا يهم ولا يتفكر وهذه الصفات منفية عنه وهي صفات الخلق
فارادة الله الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظة ونطق

بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه لا كيف له ولعل المراد من
الضمير تصور الفعل وما يبدو وبعد ذلك اعتقاد النفع فيه ثم انبعاث
الشوق من القوة الشوقية ثم تاكده واشتداده الى حيث يحصل الاجماع
المسمى بالارادة فتلك مبادي الافعال الارادية القصدية فينا والله
سبحانه مقدس عن ذلك كله فالفعل الصادر عنا بالاختيار يتوسط
بين جوهر ذاتنا وبينه امور كثيرة انفعالية بعضها من باب الادراك
وبعضها من باب الحركة الفكرية وبعضها من باب الشهوة والغضب
وبعضها من باب الفعل التحريكي كالجذب والدفع واما الجناب الربوبي
ففعله مترتب على نفس ذاته بلا توسط متوسط بينه وبين فعله من
الصفات والاحوال العارضة والسوانح الطارية من الاغراض
والاشواق والهمم والقصور وغيرها من الانفعالات والتغيرات نعم
افعاله يترتب بعضها على بعض لصدور الموجودات عنه على ترتيب
الاشرف فالاشرف وعن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي
سال ابا عبد الله عم فكان من سؤاله ان قال له فله رضا وسخط
فقال عم نعم ولكن ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين وذلك
ان الرضا حال تدخل عليه فتنقله من حال الى حال لان المخلوق
اجوف معتمل مركب للاشياء فيه مدخل وخالقنا لا مدخل
للاشياء فيه لانه واحد واحدي الذات واحدي المعنى
فرضاه ثوابه وسخطه عقابه من غير شي يتداخله فيهيجه
ينقله من حال الى حال لان ذلك من صفة المخلوقين العاجزين
المحتاجين وروى مثل ذلك ابو جعفر محمد بن علي بن بابويه ره

فى كتاب التوحيد وفيه ان الرضا والغضب دخال يدخل عليه دخالقنا
لا مدخل للاشيائية لانه واحد احدى واحدى المعنى فتوله عت
المخلوق بالاجوف تشبيه فى غاية الحسن والبلاغة فى الكلام وهو
فى مقابلة نعتنا سبحانه بالصمد وذلك لان كل ممكن مركب من هوية
وجود والمهية كالعدم فى انها لا تحصل لها فى ذاتها لكن الوجود
قد حصلها وعينها فكانه احاط بها كاحاطة الكرة المجوفة بالفضا
الذى لا تعين له الا بالمحدد وايضا الهويات الوجودية التى للممكنات
قد علمت ان كلا منها مستصحب للاعدام والنقايص فلها تجاويف
بحسب تلك الاعدام والنقايص وكلما نزلت الوجود وبعد من
منبع الخير والجود تضاعف فيه العدم والنقصان فكان ذلك
اكثر جوفا واقل سمكا وارق قواما ثم ان الموجودات الطبيعية
مركبة من مادة هى ما به الشئ بالقوة وصورة هى ما به الشئ بالفعل
والصورة وكانها محيطة بالمادة لانها تحصل المادة وتعينها
لانها مبهمة الذات عدمية الهوية فكل شئ طبيعى مادى كانه
اجوف فاذا تقرر هذا فاعلم ان سبب كون الشئ بحيث يلحقه
الامور الخارجة ويدخل عليه اللواحق العارضة هو لاشتماله
على ما بالقوة والامكان وعلى الاعدام والقصورات فيفتقر الى
ما يستكمل به ويخرج به ذاته من العدم الى الوجود ومن القوة
الى الفعل ومن النقص الى الكمال ولاجل ذلك اودع الله فى كل مخلوق
توجها الى الكمال وطلبا للتمام الذى يناسبه تقربا اليه تعالى اما
بعشق عقلى كالمقربين واما بشوق نفسانى كالنفوس العالية من الشائقين

واما بشوق حيوانى شهوى كالنفوس السافلة او بحركة وضعية او كمية
او كيفية او انية كالطبايع الفلكية والعنصرية وبالجملة لا يخلو ما سوى
الحق تعالى من قصور او فقد يحوج له الى المتمم ومكمل له ومحصل لوجوده فهو
اجوف بهذا المعنى فاذن الذى لا جوف له بوجه من الوجوه ولا تركيب فيه
اصلا من جهتى نقص وتمام هو الله الواحد الاحد الصمد واعلم ان الا
حاديث والمنقول من ائمتنا المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين
فى هذا الباب كثيرة اكتفينا بهذا لئلا يؤدى ذكرها جميعا الى الاطناب
ولتيسر الرجوع الى كتب الحديث لمن اراد الوقوف عليها واما المنقول من
غيرهم من اهل العلم والتوحيد فلقد قال الشيخ ابو على فى تعليقاته على
الشفاء فى بيان ارادته تعالى ان هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته
وهى مقتضى ذاته فهى غير منافية له ولانه يعشق ذاته فهذه الا
شياء كلها مرادة لاجل ذاته فكونها مرادة له ليس لاجل غرض
وراء ذاته بل لاجل ذاته لانها مقتضى ذاته فليس هذه الموجودات
لانها هى بل لاجل ذاته ولانها مقتضى ذاته مثلا لو كنت تعشق
شيئا لكان جميع ما يصدر عنه معشوقا لك لاجل ذلك الشئ
ونحن انما نريد الشئ لاجل شهوة او لذة لا لاجل ذات الشئ المراد
ولو كانت الشهوة واللذة وغيرهما من الاشياء شاعرة بذاتها وكان
مصدر الافعال عنها ذاتها لكانت مريدة لتلك الاشياء لذاتها
لانها صادرة عن ذاتها والارادة لا تكون الا لشاعر بذاته ثم قال
وقد بينا ان واجب الوجود تام بل فوق التمام فلا يصح ان يكون
فعله لغرض فلا يصح ان يعلم ان شيئا هو موافق له فيشتاقه ثم يطلبه

فاذن ارادته من جهة العلم ان يعلم ان ذلك الشئ في نفسه خير وحسن
ووجود ذلك يجب ان يكون على الوجه الفلاني حتى يكون وجودا فاضلا
وكون ذلك الشئ خيرا من لا كونه فلا يحتاج بعد هذا العلم الى ارادة
اخرى ليكون الشئ موجودا بل نفس علمه بنظام الاشيا الممكنة
على ترتيبها الفاصل هو سبب موجب لوجود تلك الاشياء على
النظام الموجود والترتيب الفاصل وبالجملة فلوازم ذاته اعني المعلولات
لم يكن يعلمها ثم يرضى بها بل لما كان صدورها عنه عن مقتضى
ذاته كان نفس صدورها عنها نفس رضاه بها فانا لم يكن صدورها
عنها عنه منافيا لذاته بل مناسبا لذات الفاعل وكل ما كان
غير مناف ومع ذلك يعلم الفاعل انه فاعله فهو مراده لا نرتنيا
لمنقول هذه الموجودات صدرت عن مقتضى ذات واجب
الوجود بذاته المعشوق لها مع علمه بانه فاعلها وعلتها
وكل ما يصدر عن شئ على هذه الصفة فهو غير مناف لذلك
الفاعل وكل فعل يصدر عن فاعل وهو غير مناف له فهو مراده
فاذن الاشياء كلها مرادة لواجب الوجود وهذا المراد هو المراد
الخالي عن الغرض لان الغرض في رضاه بصدور تلك الاشيا انه
مقتضى ذاته المعشوقة فيكون رضاه بصدور الاشيا لاجل
ذاته فيكون الغاية في فعله ذاته ومثال هذا انك اذا احببت
شيئا لاجل انسان كان المحبوب بالحقيقة ذلك الانسان
فكذلك المعشوق المطلق هو ذاته ومثال الارادة فينا نحن انا
نريد شيئا ونشتاق لانا محتاجون اليه وواجب الوجود يريده

على الوجه الذي ذكرناه ولكنه لا يشتاق اليه لانه غني عنه فالغرض
لا يكون الا مع الشوق فانه يقال لم طلب هذا فيقال لانه اشتهاه وحيث
لا يكون الشوق لا يكون الغرض فليس هناك غرض في تحصيل
المقصود ولا غرض فيما يتبع تحصيله اذ تحصيل الشئ غرض وما
يتبع ذلك التحصيل من النفع غرض ايضا والغاية قد يكون نفس الفعل
وقد يكون نفعا تابعا للفعل مثلا كالشئ قد يكون غاية وقد يكون
الارتياض غاية وكذلك البناء قد يكون غرضا وقد يكون الاستكنان
به غرضا ولو اننا عرفنا الكمال الذي هو حقيقة واجب الوجود
بذاته الذي هو الكمال فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل
فهو ايضا الغاية والغرض وكذلك لو عرفنا الكمال في بناء بيت بعينه
ثم رتبنا امور ذلك البناء على مقتضى ذلك الكمال كان الغرض ذلك
الكمال فاذا كان ذلك الكمال هو الفاعل كان للفاعل والغرض واحد
ومثال هذه الارادة فينا انا اذا تصورنا شيئا وعرفنا انه نافع
او صواب حرك هذا الاعتقاد والتصور القوة الشهوانية
ارادة اخرى لا نفس هذا الاعتقاد فكذلك ارادة واجب الوجود
فان نفس معقولية الاشياء له على الوجه الذي اومانا اليه هي علة
وجود الاشياء اذ ليس يحتاج الى شوق الى ما يعقله وطلب لحصوله
ونحن انما نحتاج الى القوة الشوقية ونحتاج في الارادة الى الشوق
لنطلب بالآلات ما هو موافق لنا فان فعل الآلات يتبع شوقا
متقدما وهناك ليس يحتاج الى هذا الشوق واستعمال الآلات
فليس هناك الا العلم المطلق بنظام الموجودات وعلمه بافضل الوجوه

التي يجب ان يكون عليها الموجودات وعلمه بخير الترتيب وهذا هو
العناية بعينها فانا لو رتبنا امرا موجودا لكنا نعقل اولا النظام
الفاضل ثم نرتب الموجودات التي كنا نريد ايجادها بحسب ذلك
النظام الافضل وبمقتضاه فاذا كان النظام الفاضل والكمال نفس
الفاعل ثم كان يصدر الموجودات عن مقتضاه كانت العناية حاصلة
هناك وهي نفس الارادة والارادة نفس العلم والسبب في ذلك
ان الفاعل والغاية شيء واحد والعناية هي ان يعقل واجب الوجود
بذاته ان الانسان كيف يجب ان يكون اعضاؤه وان السماء كيف
يجب ان يكون حركتها ليكونا فاضلين ويكون نظام الخير فيهما
موجودا من دون ان يتبع هذا العلم شوق وطلب او غرض آخر
سوى علمه بما ذكرناه من موافقته معلوم لذاته المعشوقة
له فان الغرض وبالجملة النظر الى اسفل اعني لو خلق الخلق طلبا
لغرض اعني ان يكون الغرض الخلق او الكمالات الموجودة في الخلق
اعني ما يتبع الخلق طلب كمال لم يكن لو لم يخلق هذا لا يليق
بما هو واجب الوجود من جميع جهاته ثم قال فقد عرفت ان
الواجب الوجود بذاته وانها بعينها علمه وهي بعينها عناية
وان هذه الارادة غير حادثة وبينا ان لنا ارادة على هذه الوجه
وقال ايضا في تعليق آخر كما ان الباري الاول اذا تمثل تبع ذلك
التمثل الوجود كذلك اذا تمثلنا تبعه الشوق واذا اشتقنا
تبعه لتحصيل الشيء حركة الاعضاء واعلم ان القدرة هو ان
يكون الفعل متعلقا بمشيئته من غير ان يعتبر معها شيء آخر والقدرة

فيه تع عند علمه فانه اذا علم وتمثل فقد وجب وجود الشيء والقدرة
فينا عند المبادي المحركة وهو القدرة المحركة لا القوة العاملة والقدرة
فيه خالية عن الامكان فهو مصدر الفعل عنه بارادة فحسب
من غير ان يعتبر معها وجوب استثناء احد الجزئين لانه اذا اراده
انه لم يرد وليس هو مثل القدرة فينا فان القدرة فينا هي بعينها
القوة وهي فيه تع الفعل فقط فانه ان لم يعتبر على هذا الوجه كان
فيه امكان وهو واجب الوجود منزه عن ذلك وكذلك ان لم يعتبر ان قدرته
بعينها ارادته وعلمه كان في صفاته تكثر فيجب ان يكون مرجعها
الى العلم كما كان مرجع ارادته الى علمه والارادة فينا تابعة لغرض ولم
يكن فيه لغرض لبته غير ذاته ثم قال وصدور الاشياء عن ذاته تع
لا لغرض فهو رضاه لا انما يصدر عنها عنه ثم يرضى بصدورها
عنه والقدرة فيه يستحيل ان يكون بالامكان فهو اذا فعل
فقد شاء واذا لم يفعل فانه لم يشا ليتم الفعل والقدرة وقال
ايضا الحكمة معرفة الوجود الواجب تع وهو الاول تع ولا يعرفه
عقل كما يعرف هو ذاته فالحكيم بالحقيقة هو الاول تع والحكمة
عند الحكماء يقع على العلم التام والعلم في باب التصور ان يكون التصور
بالحدود وفي باب التصديق ان يعلم الشيء باسبابه ان كان له سبب
واما ما لا سبب له فانه يتصور بذاته ويعرف بذاته كواجب الوجود
فانه لا حد له ويتصور بذاته اذ لا يحتاج في تصوره الى شيء اذ هو
اولى التصور ويعرف بذاته اذ لا سبب له ويقع على الفعل المحكم
والفعل المحكم هو ان يكون قد اعطى الشيء جميع ما يحتاج اليه ضرورة

فى وجوده وفى حفظ وجوده بحسب الامكان ان كان ذلك الامكان فى
مادة بحسب الاستعداد الذى فيها وان لم يكن فى مادة فبحسب
امكان الامر فى نفسه كالعقول الفعالة وبالتفاوت فى الامكانات
تختلف درجات الموجودات فى الكمالات والنقصانات فان كان
تفاوت الامكانات فى النوع كان الاختلاف فى النوع وان كان
ذلك فى الاشخاص فاختلاف الكمال والنقصان يكون فى الاشخاص
فالكمال المطلق حيث يكون الوجوب بلا امكان والوجود بلا عدم
والفعل بلا قوة والحق بلا باطل ثم كل تال فانه يكون انقص من
الاول اذ كل ما سواه فانه ممكن فى ذاته ثم الاختلاف بين التوالى
فى الاشخاص والانواع يكون بحسب الاستعداد والامكان
فكل واحد من العقول الفعالة اشرف مما يليه وجميع العقول
الفعالة اشرف من الامور المادية ثم السماويات من جملة الما
ديات اشرف من عالم الطبيعة العنصرية ونريد بالاشرف
ما هو اقدم فى ذاته ولا يصح وجود تاليه الا بعد وجوده وهذا
اعنى الامكانات اسباب الشر فلهذا لا يخلو من الامور الممكنة
من مخالطة الشر اذ الشر هو العدم كما ان الخير هو الوجود وحيث
يكون الامكان اكثر كان الشر اكثر انتهى كلامه وممن اتقن هذه
المسئلة من علماء الامامية وحققها غاية التحقيق العلامة
الطوسى فى نقد المحصل حيث قال صاحب المحصل وهو اشعرى
المذهب مسئلة لا يجوز ان يفعل الله تعالى شيئا لغرض خلافا
للمعتزلة ولاكثر الفقهاء لنا ان كل من كان كذلك كان مستكملا

يفعل

يفعل ذلك الشىء والمستكمل بغيره ناقص لذاته ولان كل غرض يفرض
فهو من الممكنات فيكون الله قادرا على ايجاده ابتداء فيكون توسيط
ذلك الفعل عبثا لا يقال لا يمكن تحصيله الا بتلك الواسطة
لانا نقول الذى يصلح ان يكون غرضا ما ليس الا ايصال اللذة الى
العبد وهو مقدور لله تعالى من غير شىء من الوسائط احتجوا بان ما
يفعل لا لغرض فهو عبث والعبث على الحكيم غير جائز قلنا ان اردت
بالعبث الخالى من الغرض فهذا استدلال بالشىء على نفسه وان
اردت شيئا اخر غيره فتبينه فقال الناقد اقول المعتزلة يقولون
فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعى الى ذلك الفعل والا لزم ترجيح
غير مرجح والفقهاء يقولون الحكم بالقصاص مما ورد من الشارع
لينزجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه ثم ان المجتهدين
يفرعون على ذلك الاذن والمنع فيما لم يصرح الشارع حكمه فيه
على وجه يوافق الغرض او لا يوافق وبعض القائلين بالاغراض يقولون
المراد سوق الاشياء الناقصة الى كمالاتها فمن الكمالات ما لا يحصل
الا بذلك السوق كما ان الجسم لا يمكن ايصاله من مكان الى مكان
الا بتحريكه وهو الغرض من تحريكه فيحصل بعض الاغراض من غير
توسيط الافعال الخاصة محال والمحال غير مقدور عليه وقوله
الصالح لكونه غرضا ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور
من غير واسطة فليس بحكم كلى فان لذة اخذ اجرة الكسب غير
مقدور عليه والعبث ليس هو الفعل الخالى من الغرض
مطلقا بل يجب ان يزاد فيه بشرط ان يكون من شان ذلك

الفعل ان يصدر عن فاعله المختار لغرض واما قوله الفاعل لغرض
مستكمل لغرض حكم اخذه من الحكماء واستعمله في غير موضعه فانهم
لا ينفون سوق الاشياء الى كمالاتها والا لبطل منافع الاعضاء
وقواعد العلوم الحكمية من الطبيعيات وعلم الهيئة وغيرها
وسقطت العلل الغائية باسرها من الاعتبار بل يقولون ان اصناف
الموجودات عن مبداءها يكون على اكمل ما يمكن لا بان يخلق ناقصا
ثم يكمله بقصد ثان بل يجعله مشتاقا الى كماله لا باستيناف
تدبير ويعنون بالغرض استيناف ذلك التدبير في الاكمال
بالقصد الثاني واما اهل السنة فيقولون انه تعالى فعال لما
يريد ليس من شان فعله ان يوصف بحسن او قبح فكثير من
الناقصين يعدمهم قبل استكمالهم وكثير من المحركين الى غير
غايات حركاتهم ولا يسال في افعاله بلم وكيف انتهى كلام ناقد
المحصل ~~تتمة~~ النزاع بين الحكماء والاشاعرة في اثبات

وتحصيل

الغايات للاشياء وعدمه فكل فعل وحركة له غاية وسبب
عند الحكماء وليس كذلك عند هولاء لانهم ينكرون العلة
والمعلول وينكرون الايجاب والاستلزام في الفاعل مطلقا
سواء كان واجب الوجود او غيره وذلك لاثباتهم القدرة
بالمعنى المذكور من غير مرجح ودابع لهم بهذا المذهب المشهور
عنهم ابعد خلق الله عن منهج الحكمة والمعرفة الا ان يكون مراد
شيخهم ومتقدميهم شيئا آخر وهو نفي اللمية الزايدة على
ذاته تعالى عنه في فعله المطلق واما النزاع بين الحكماء والمعتزلة

فانما هو

فانما هو في نفي الغاية الزايدة عن ذاته تعالى في فعله المطلق واثباتها
فيه فان الحكماء ذهبوا الى ان فعله سبحانه مطابق الغرض سواء
في ايصال خير يمكن او نفع او ثواب او غير ذلك لكن يترتب على افعاله
هذه الغايات والاغراض والمعتزلة اثبتوا الفعله تعالى مطلقا
الغرض العايد الى العباد واما الافعال الخاصة فلكل منها سبب
غائي وغرض لفاعله فيه عندهم يستكمل فاعلها على ذلك الفعل
به سواء كان يلحق به لحوقا زمانيا كما في الفواعل التي تحت الكون او لحوقا غير
زماني كما في ما فوق الكون واعلم ان العلة الغائية كما مر في مباحث
العلل هي العلة الفاعلية تحقيقها وماهيتها الفاعلية الفاعل فهي
بالحقيقة الفاعل الاول اي فاعل الفاعل بما هو فاعل بالفعل وهي ايضا
غرض بما هو ملحوظ الفاعل في فعله وهما متحدان بالذات متغايران
بالاعتبار فهناك شئ واحد يسمى بالعلة الغائية وكذلك الفائدة
المترتبة على الفعل والغاية المنتهي اليها الفعل متحدتان ذاتا
متغايرتان بالاعتبار فالخير والتمامية اللازمة لوجود الفعل في
الخارج من حيث يترتب على الفعل فائدة ومن حيث ينساق اليه
الفعل غاية وافعال الفاعل المختار يكون فيها الامور الاربعة
ويترتب الاغراض والغايات مترتبة سلسلة الى الغرض الاخير الذي
هو مبداءها جميعا ومنتهاها وهو الغرض بالحقيقة والغاية
عند التفتيش وقد علمت في تلك المباحث ان هذه المعاني الاربعة
اعني العلة الغائية والفاعل والغاية والغرض كلها في فعل الله
سبحانه شئ واحد هو ذاته الاحدية ومرجعها الى العناية التي هي

العلم التام بوجه الخير للنظام والارادة المحققة لفعل الخير بالذات مطلقا
فاذن العالم الكبير كله والانسان الكامل الاعظم فاعله وغايته
الاولى والاخرى ومبداه ومصيره هو الله سبحانه بحسب نفس ذاته فاما
كل جزء من اجزاء نظام الوجود فالغرض القريب والغاية القريبة
منه بحسب الخصوصية شيء غير ذاته كما ان فاعله القريب بحسب
الخصوصية غير الحق الاول كما ان الغاية والفاعل في نظام الشخص
الجزئي الانساني بجميع اجزائه وطبايعه وقواه بتمامه نفسه
المتعلقة بجملة بدنه واما الفاعل والغاية القريبان لكل فعل خصوصي
من افاعيل الاعضاء فقوة مخصوصة من قوى نفسه كالجاذبة
والدافعة والغاذية والمنمية والمولدة وغيرها الى الف الف قوة
وفعل ومرجعها وفاعلها كلها الى النفس اولا واخرا وظاهرا وباطنا
فقد ظهر وتبين ان الفاعل المختار اذا كان ممكن الوجود ناقص
الذات كان غرضه من الفعل شيء زايد على ذاته هو كمال ذاته
وتمامها الذي به يستكمل في الفعل ويتم واذا كان واجب الوجود
فلكونه كامل الذات تام الكمال بل فوق التمام لم يكن له في
فعله غرض وغاية الا نفس ذاته لا شيء وراءه وليس معنى هذا
الكلام ان فعله المطلق بلا غاية ولا غرض بل ان غايته وغرضه ذاته
المقدس والاجل الاعلى الى مذهب الاشعرية تعالى عن ذلك علوا
كبيرا فقد استبان وظهر ان الحكماء انما ينفون عن فعل الله تعالى
المطلق غرضا وغاية اخيرة غير ذاته تعالى ويقولون ذاته تعالى غرض
الاغراض وغاية الغايات ونهاية الطلبات والرغبات والاشواق

لكونه

لكونه علة العلل وسبب الاسباب وسببها ومعلّتها ولا ينفون الغرض والغاية
والعلة الغائية بل يثبتون اغراضا وغايات وكمالات مترتبة منتهية
اليه سبحانه بخلاف الاشاعرة فانهم ليسدون باب التعليل مطلقا
وبخلاف المعتزلة ايضا فانهم يثبتون في فعله المطلق غرضا غير ذاته
وكلا القولين زيغ عن الصواب فيما ذهب اليه الحكماء يثبت سر
التوحيد في الوجود حسب ما عرفه العارفون وافاده العارفون وقد
اقمنا البرهان عليه من سبيل المبدائية والفاعلية وههنا اقمناه
عليه من سبيل الاخيرية والغائية لان كمال كل شيء هو نفسه
وهكذا كمال الكمال وتمام التمام الى آخر الكمالات الذاتية وتمام التما
مات الوجودية فيصل الله وحده الى تحقق كل شيء هالك الا وجهه وبتحقق
سر القيامة الكبرى وسر قوله لمن الملك اليوم لله الواحد القهار وما
ادعاه العارف المحقق من الفناء والبقاء وما ذهب اليه فرفوريوس
من اتحاد العاقل بالعقل الفعال وما روي عن خير البشر صلعم من
قوله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل
وانه صلعم من جملة الانبياء المرسلين سلام الله عليهم اجمعين

فصل في حكمته تعالى وعنايته وهدايته وجوده قد علمت
ان الحكمين هي افضل علم بالمعلومات واحكم فعل في المصنوعات
وواجب الوجود يعلم من ذاته كل شيء من الاشياء بعلله واسبابه
ويفعل النظام الاتم لغاية حقيقته يلزمه فهو بهذا المعنى حكيم في علمه
محكم في صنعه وفعله فهو الحكيم المطلق وقد علمت ان هذا العلم بعينه
سبب وجود الاشياء وارادة ايجادها من غير ان يكون المطور

اليه فى الايجاد شئ سافل وغرض غير حاصل فى ذات الفاعل فهذا
معنى العناية والهداية هى ما يسوق الشئ الى كماله الثانى الذى
لا يحتاج اليه فى اصل وجوده وبقائه وقد سبحانه كل شئ كمال
وجوده وهو ما يحتاج اليه فى وجوده وبقائه وزاده ايضا كمالا ثانيا
وهو ما لا يحتاج اليه فيهما واليه الاشارة فى القران بقوله
ربنا الذى اعطى كل شئ خلقه ثم هدى فالخلق هو اعطاء الكمال
الاول والهداية هى افادة الكمال الثانى وبقوله ايضا الذى خلقنى
فهو يهدين فاما او الجواد فهو افادة الخير بلا عوض فان الافادة
على وجهين احدهما معاملة والاخر جود فالمعاملة ان يعطى شيئا
ويأخذ بدله سواء كان البدل عينا او ذكرا حسنا او فرحا
او دعاء او حصول صفة كمالية او ازالة رذيلة نفسانية و
بالجملة ما يكون للمعطى رغبة او غرض لا يحصل الا بذلك
الاعطاء فانه المعاملة بالحقيقة وان كان الجمهور يزعمون
المعاملة حيث يكون معاوضة عينية ولا يسمون غيره
معاملة ولكن العقلاء يعرفون ان الجود بالحقيقة حيث لا
يكون فيه عوض ولا غرض وان كل ما فيه غرض او فائدة
فهو معاملة فالجود بالحقيقة لمريد وفاعل لا يكون لفعله
غرض وما ذلك الا الواجب الوجود فاذن لا جواد الا الواجب الوجود
على كل وجود وكرم لا يحصل من جهته. فصل فى شمول ارادته
تعالى لجميع الافعال هذه المسئلة ايضا من جملة المسائل الغامضة
الشريفة قل من اهتدى الى مغزاها وسلك سبيل جدواها

ولختلفت

ولختلفت فيه الاراء وتشعبت فيه المذاهب والاهواء وتحيرت
فيه الافهام واضطربت فيه اراء الانام فذهبت جماعة كالمعتزلة
ومن يحذو حذوهم الى ان الله اوجد هم العباد واقدرهم على تلك الافعال
وفوض اليهم الاختيار فهم مستقلون بايجاد تلك الافعال على وفق
مشيتهم وطبق قدرتهم وقالوا ان الله تعالى اراد منهم الايمان والطاعة
وكره منهم الكفر والمعصية وقالوا وعلى هذا يظهر اولا فائدة
التكليف بالاوامر والنواهى وفائدة الوعد والوعيد الثانى استحقاق
الثواب والعقاب الثالث تنزيه الله تعالى عن ايجاد القبائح والشرور من
انواع الكفر والمعاصى والمساوى وعن ارادتها لكنهم عقلوا عما يلزمهم
فيما ذهبوا اليه من اثبات الشركاء لله تعالى بالحقيقة وقد علمت ان الوجود
مجعول له على الاطلاق ولا شبهة فى ان مذهب من جعل افراد الناس
كلهم خالقين لافعالهم مستقلين فى ايجادها اشنع من مذهب
من جعل الاصنام والكواكب شفعاء عند الله وايضا يلزمهم ان ما
اراد تلك الملوك لا يوجد فى ملكه وان ما كرهه يكون موجودا فيه
وذلك نقصان شنيع وقصور شديد فى السلطنة والملكوت
تعالى القيوم علوا كبيرا وذهبت جماعة اخرى كالاشاعرة ومن يحذو
حذوهم الى ان كل ما يدخل فى الوجود فهو بارادته تعالى من غير
واسطة سواء كان من الامور القائمة بذاتها او من الصفات
التابعة لغيرها من افعال العباد وارادتها واشواقها وحركاتها وطا
عاتها ومعاصيها وغيرها ويقولون ان ارادة الله متعلقة بكل كائن
غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر بين الناس ان كل ما

يقع فى العالم فهو بقضاء الله وقدره وما روى عن النبى صلى الله عليه وآله ان ما شاء الله
كان وما لم يشأ لم يكن فلا موجد ولا مؤثر فى الوجود والايجاد الا الله
المتعالى عن الشريك فى الخلق والايجاد فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا
علة لفعله ولكلها عنه تعم والاسباب المشاهدة كالافلاك و
الكواكب واوضاعها الصدور الحوادث الارضية واشخاص الانسان
والحيوان لصدور افاعيلها وحركاتها هى مما ارتبط بها وجودها اسبابا
بحسب الظاهر لا بحسب حقيقة الامر فى نفسه لانها ليست اسبابا
بالحقيقة ولا مدخل لها فى وجود شئ من الاشياء لكنه تعم
اجرى عادته بانه يوجد تلك الاسباب اولا ثم توجد عقيبها تلك
المسببات والتحقيق ان المسببات صادرة عنه ابتداء وقالوا فى ذلك
تعظيم لقدرة الله وتقديس لها عن شوائب النقصان والقصور
فى التاثير حيث يحتاج فى تاثيره فى شئ الى واسطة شئ آخر وتشاجر
بين الطائفتين المناقضات والاحتجاجات والاستدلالات
بامور متعارضة حتى الآيات القرآنية والاحاديث النبوية
فانها متعارضة الظواهر فى هذا الباب وذهبت طائفة اخرى
وهم الحكماء وخواص اصحابنا الامامية رضوان الله عليهم الى ان
الاشياء فى قبول الوجود من المبداء المتعالى متفاوتة فبعضها
لا يقبل الوجود الا بعد وجود الآخر كالعرض الذى لا يمكن وجوده
الا وجود بعد الجوهر فقدرته تعم على غاية الكمال يفيض الوجود
على الممكنات على ترتيب ونظام وبحسب قابلياتها المتفاوتة
بحسب الامكانات فبعضها صادرة عنه تعم بلا سبب وبعضها

بسبب

بسبب واحد او اسباب كثيرة فلا مدخل مثل ذلك فى الوجود الا بعد
سبق امور هى اسباب وجوده وهو مسبب الاسباب من غير سبب
وليس ذلك لنقصان فى القدرة بل النقصان فى القابلية وكيف
يتوهم النقصان والاحتياج مع ان السبب المتوسط ايضا صادر عنه فالله
سبحانه غير محتاج فى ايجاد شئ من الاشياء الى احد غيره وقالوا لا ريب
فى وجوده موجود على اكمل وجه فى الخير والجود فلا فى ان صدور الموجودات
عنه يجب ان يكون على ابلغ النظام فالصادر عنه اما خير محض كالملائكة
ومن ضاهاها واما ما يكون الخير فيه غالبا على الشر كغيرهم من الجن والانس
فيكون الخيرات داخلة فى قدرة الله بالاصالة والشرور اللازمة للخيرات
داخلة فيها بالتبع ومن ثم قيل ان الله يريد الكفر والمعاصى الصادرة
عن العباد لكن لا يرضى بها على قياس من لسعت الحية اصبعه وكانت
سلامته موقوفة على قطع اصبعه فانه يختار قطعها بارادته
لكن بتبعه ارادة السلامة ولولاها لم يرد القطع اصلا فيقال هو يريد
السلامة ويرضى بها ويريد القطع ولا يرضى به اشارة الى الفرق
الدقيق وانت تعلم ان هذا المذهب احسن من الاولين واسلم
من الآفات واصح عند ذوى البصائر النافذة فى حقايق المعارف
فانه متوسط بين الجبر والتفويض وخير الامور اوسطها وذهبت
طائفة اخرى وهم الراسخون فى العلم وهم اهل الله خاصة ان الموجودات
على تباينها فى الذوات والصفات والافعال وترتبها فى القرب و
البعد من الحق الاول والذات الاحدية يجمعها حقيقة واحدة
الهية جامعة لجميع حقايقها وطبقاتها الا بمعنى ان المركب من المجموع

واحد هو الحق سبحانه حاشى لجناب الالهى عن وصمة الكثرة و
التركيب بل بمعنى ان تلك الحقيقة الالهية مع انها فى غاية البساطة
والاحدية ينفذ نوره فى اقطار السموات والارضين ولا ذرة
من ذرات الاكوان الوجودية الا ونور الانوار محيط بها قاهر
عليها او هو قايم على كل نفس بما كسبت وهو مع كل شى لا بمقارنة
وغير كل شى لا بمزايلة وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله و
هذا المطلب الشريف الغامض اللطيف مما وجده وحصلوه با
لكشف والشهود عقيب رياضتهم وخلواتهم وهو مما اقيم عليه
البرهان مطابقا للكشف والوجدان اذا ذن كما انه ليس فى الوجود
شان الا وهو شانه كذلك ليس فى الوجود فعل الا فعله لا بمعنى
ان فعل زيد مثلا ليس صادرا عنه بل بمعنى ان فعل زيد مع
انه فعله بالحقيقة دون المجاز فهو فعل احد بالحقيقة فلا حكم
الا لله ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم يعنى كل حول فهو حوله
وكل قوة فهى قوته فهو مع غاية عظمته وعلوه ينزل منازل الاشياء
ويفعل فعلها كما انه مع غاية تجرده وتقدسه لا يخلو منه
ارض ولا سماء كما فى قوله تعالى هو معكم اينما كنتم فاذا تحقق هذا المقام
ظهر ان نسبة الفعل والايجاد الى العبد صحيح كنسبة الوجود
والسمع والبصر وساير الحواس وصفاتها وافعالها وانفعالاتها
من الوجه الذى بعينه ينسب اليه تعالى فكما ان وجود زيد
بعينه امر تحقق فى الواقع منسوب الى زيد بالحقيقة لا بالمجاز
وهو مع ذلك شان من شئون الحق الاول فكذلك علمه وارادته

وحركته

وحركته وسكونه وجميع ما يصدر عنه منسوب اليه بالحقيقة لا با
لمجاز والكذب فالانسان لما يصدر عنه ومع ذلك فعله احد افاعيل
الحق على الوجه الاعلى الاشرف اللايق باحدية ذاته بلا شوب انفعال
ونقص وتشبيه ومخالطة بالاجسام والارجاس والانجاس تعالى عن ذلك
علوا كبيرا فالشرية والتقدير يرجع الى المقام الاحدية التى يستهلك
فيه كل شى وهو الواحد القهار الذى ليس احد غيره فى الدار والتشبيه
راجع الى مقامات الكثرة والمعلولية والمحامد كلها راجعة الى وجه
الاحد تعالى له عواقب الاثنية والمدايح والتقادير وذلك لان
شانه افاضة الوجود على كل موجود والوجود كله خير محض كما علمت
وهو المجعول والمفاض والشرور والاعدام غير مجعولة وكذا المهيات
ما شمت رايحة الوجود كما مر انا نعين الكلب نجس والوجود الفايض
عليه بما هو وجود طاهر العين وكذا الكافر نجس العين من حيث
مهيته وعينه الثابت لا من وجوده لانه طاهر الاصل وانما اختلطت
الوجودات بالاعدام والظلمات لبعدها عن منبع الوجود والنور كما
لنور الشمس الواقع على القاذورات والارجاس والمواضع الكثيفة
فانه لا يخرج من النورية والصفا بوقوعه عليها ولا يتصف بصفاتها
من الرايحة الكريهة وغيرها الا بالعرض فكذلك كل وجود وكل اثر
وجود من حيث كونه وجودا او اثر وجود خير وحسن ليس فيه
شرية ولا قبح ولكن الشرية والقبح من حيث نقصه عن التمام
ومن حيث منافاته لخير آخر وكل من هذين يرجع الى نحو عدم و
العدم غير مجعول لاحد فالحمد لله العلى الكبير فهذا حاصل الكلام

فی تقریر هذا المذاهب ومعرفة النفس وقواها اشد معین علی
فهم هذا المطلب فان فعل الحواس والقوی الحیوانیة والطبیعیة
کلها فعل النفس کما هو التحقیق مع انها فعل تلك القوی ایضا
بالحقیقة لا بمعنی الشرکة بین الفاعلین فی فعل واحد کما
توجد فی افعال الفاعلین الصناعیین انه قد تقع الشرکة
بین اثنین منهم فی فعل واحد کالخیاطة ونحوه ولا شبهة فی ان
المذهب الرابع عظیم الجدوی شدید المنزلة لو تیسر الوصول
الیه لاحد ینال الغبطة الکبری والشرف الاتم وبه یندفع
جمیع الشبه الواردة علی خلق الاعمال وبه یتحقق معنی ما ورد
من کلام امام الموحدین علی علیه السلام لا جبر ولا تفویض بل
امر بین امرین اذ لیس المراد منه ان فی فعل العبد ترکیبا
من الجبر والتفویض ولا انه معناه ان فیه خلوا عنهما او لا
اختیار من جهة واضطرار من جهة اخری ولا انه مضطر فی
صورة الاختیار کما وقع فی عبارة الشیخ رئیس الصناعة
ولا ان العبد له اختیار ناقص وجبر ناقص بل معناه انه
مختار من حیث انه مجبور ومجبور من الوجه الذی هو مختار
وان اختیاره بعینه اضطراره وقول القائل خیر الامور
اوسطها یتحقق فی هذا المذهب فان التوسط بین الضدین
قد یکون بمعنی الممتزج عن مکسور طرفیهما کالماء الفاتر الذی
یقال لا حار ولا بارد ومع انه لیس بخارج عن جنسیهما فهذا
معنی قولهم ان التوسط بین الاضداد بمنزلة الخلو عنهما

وقد

وقد یکون الجامع لهما بوجه اعلی وابسط من غیر تضاد وتزاحم بینهما
وهذا فی مثال الحرارة والبرودة کجوهر الفلك عند التحقیق فانه
مع بساطته یوجد فیه هذه الکیفیات الاربع علی وجه اعلی وابسط
مما یوجد فی هذا العالم لان التی یوجد منها انما یفیض منها وبوا
سطتها فالتوسط بهذا المعنی خیر من التوسط بالمعنی الاول فمثال
المذهب الاول کالحرارة الناریة والمذهب الثانی کالبرودة المائیة
والثالث کالکیفیة التی فی الماء الفاتر والرابع کحال الفلك عند
التحقیق حیث لیست حرارته تضاد برودته مع شدتهما جمیعا
فانت ایها الراغب فی معرفة الاشیاء بالتحقیق الساعی بسلوکه الی
نیل عالم التقدیس لا تکن ممن اتصف بانوثة التشبیه المحض ولا بفحوا
له التنزیه الصرف ولا بخنوثة الجمع بینهما لکن من ذوی الوجهین بل کن
فی الاعتقاد کسکان صوامع الملکوت الذین هم فی العالمین لیست
لهم شهوة انوثة التشبیه ولا غضب ذکورة التنزیه ولا خنوثة
الخلط بین الامرین المتضادین وانما هم من اهل الوحدة الجمعیة
الالهیة فانه سبحانه عال فی دنوه ودان فی علوه واسع برحمته
کل شیء لا یخلو من ذاته شیء من الذوات ولا من فعله شیء من الافعال
ولا من شانه شیء من الشئون ولا من ارادته ومشیته شیء من
الارادات والمشیات ولاجل ذلك قال کل یوم هو فی شان
وقال ما من نجوی ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم
وبذلك یظهر سر قوله تعالی وما رمیت اذ رمیت ولکن الله رمی
ففیها السلب والاثبات من جهة واحدة لا انه سلب الرمی عنه

من حيث اثبت له وكذا قوله قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم فنسب
القتل اليهم والتعذيب الى الله بايديهم والتعذيب هنا لا عين
القتل فهذا ما عندى من مسئلة خلق الاعمال التى اضطربت
فيها افهام الرجال والله ولى التوفيق والهداية وبيده زمام
التحقيق والدراية **تمثيل فيه تحصيل** ما اشد اعانة وتيسيرا
فى هذا الباب مطالعة كتاب النفس الانسانية فانها نسخة مختصرة
مطابقة لكتاب العالم الكبير الذى كتبه ايدى الرحمن الذى كتب
على نفسه الرحمة وكتب فى قلوبكم الايمان فعليك ان تتدبر
فى كتاب النفس بتامل فى الافعال الصادرة عن قواها حتى يظهر
لك ان الافعال الصادرة عن العباد هى بعينها فعل الحق لا
كما يقوله الجبرى ولا كما يقوله القدرى ولا ايضا كما يقوله الفلسفى
فانظر الى افعال الشاعر والقوى التى للنفس الانسانية حيث
خلقها الله مثالا له ذاتا وصفة وفعلا للذات تعم وصفاته
بافعاله وانه قال قوله تعم وفى انفسكم افلا تبصرون وقول رسوله
صلى الله عليه واله من عرف نفسه فقد عرف ربه فان
التحقيق عند النظر العميق ان فعل حاسة وقوة من حيث
هو فعل تلك القوة هو فعل النفس فالابصار مثلا فعل
الباصرة بلا شك لانه احضار الصورة المبصرة او انفعال
البصر بها وكذا السماع فعل السمع لانه احضار الصورة الهيئة
المسموعة او انفعال السمع ولا يمكن شئ منهما الا بانفعالهما
وكل منهما فعل النفس بلا شك لانها السميعة البصيرة

بالحقيقة

بالحقيقة لا كما اشتهر فى الحكمة الرسمية يستخدم القوى فقط كمن يستخدم
كاتبا او نقاشا الا ان الاستخدام ههنا طبيعى وهناك صناعى و
فى المشهور زيف وقصور فان مستخدم صانع فعل لا يكون بمجرده صانعا
لذلك الفعل فمستخدم البناء لا يلزم ان يكون بناء وكذا مستخدم الكاتب
لا يلزم كونه كاتبا فهكذا مستخدم القوة الباصرة والسامعة لا يلزم
يجب ان يكون سميعا بصيرا مع انا نعلم انا اذا رجعنا الى وجداننا ان
نفوسنا هى بعينها المدرك الشاعر فى كل ادراك جزئى وشعور حتى
وهى بعينها المتحرك بكل حركة حيوانية او طبيعية منسوبة الى قوانا
سيما القريبة من افق عالم النفس وسيتحقق فى مستانف الكلام
من مباحث النفس ان شاء الله العظيم ايضاح القول بان النفس بعينها
فى العين قوة باصرة وفى الاذن قوة سامعة فى اليد قوة باطشة وفى
الرجل قوة ماشية وهكذا الامر فى ساير القوى التى فى الاعضاء
فبها يبصر العين ويسمع الاذن ويبطش اليد ويمشى الرجل شبه
ما ورد فى الكلام القدسى كنت سمعه الذى به يسمع وبصره الذى
به يبصر ويده التى بها يبطش ورجله التى بها يمشى فالنفس مع
وحدتها وتجردها عن البدن وقواه واعضائه لا يخلو منها عضو
من الاعضاء عاليا كان او سافلا لطيفا او كثيفا ولا تباينها قوة
من القوى مدركة كانت او محركة حيوانية كانت او طبيعية
بمعنى ان لا هوية للقوى غير هوية النفس لان وحدة النفس
ضرب اخر من الوحدة يعرفه المكاشفون وهويتها ظل للهوية
الالهية فلها هوية احدية جامعة الهويات القوى والمشاعر

والاعضاء فليستهلك هويات ساير القوى في ذوا الاعضاء في هويتها
ويضمحل انياتها في انيتها عند ظهور هويتها التامة وعند قيام
ساعة الموت التي هي القيامة الصغرى على جميع الخلايق الموجودة
في العالم الصغير وفي هذه النشأة الالهية الادمية الشخصية
ثم ينشأ النشأة الاخرة بالنفخة الثانية فاذا هم قيام ينظرون
واشرقت ارض البدن الاخرى بنور النفس كالحال في القيامة
الكبرى حذو القذ بالقذ وذلك لان النفس محيطة بقواها
قاهرة عليها منها مبتداها واليها مرجعها ومنتهاها كما ان
النفس من الله مشرقها والى الله مغربها وكذلك جميع الموجودات
كما بين منه يبتدى واليه يصير الا الى الله تصير الامور

فصل في حل بقية الشبه الواردة على الارادة القديمة

وبعض الشبه الواردة على الارادة الحادثة فمنها انه يلزم قدم
العالم او تخلف المراد اذا كانت ارادة الله على الوجه الذي بينه
الحكماء والمحققون من الاسلاميين من كونها عين ذاته وعين
الداعي الذي هو العلم بالنظام الاتم والجواب حسب ما اشرنا
اليه في مباحث حدوث الاجسام والطبايع الجسمية وكيفية ارتباط
الحوادث بالهوية الالهية ومنها انه ورد في كلامه تعالى لا يسئل
عما يفعل فلو كان لشئ من افعاله علة غائية او داعيا لكان السؤال
بلم عن فعله تعالى جايزا معقولا فلما ذا وقع النهي عن السؤال والمنع
عن طلب اللمية في الكتاب والسنة والجواب انه ليس المراد بما
وقع فيهما نفي التعليل وسلب الغاية عن فعله تعالى مطلقا كما حسبه

ومن يقتفي اثرهم بل المراد كما مرت الاشارة والتصريح عليه نفي مطلب
لم في فعله المطلق وفي افعاله الخاصة بحسب الحاجة الاخيرة لا
بحسب الغايات القريبة والمتوسطة ككون الطواحن من الاسنان
عريضة لغاية هي جودة المضغ وهي ايضا لغاية هي جودة الهضم الاول وهي
جودة للهضم الثاني وهلم الى غاية هي تغذية بدن الانسان على وجه
موافق لمزاجه وهي لغاية هي حصول المزاج الكامل وهو لغاية فيضان
الكمال النفسي وغايته حصول العقل بالملكة ثم بالفعل ثم الفعال
وغايته الباري المتعال وفي العلوم مثلا كون علم اللغة والنحو لغاية
هي علم المنطق وغايته ان يكون آلة للعلوم النظرية الغير الآلية
وتلك العلوم الغير الآلية اذا اخذت على الاطلاق فغايتها نفسها
لانها الغاية الاخيرة لغيرها من العلوم الآلية واذا تميزت وانفصل
بعضها عن بعض فلا يبعد ان يكون بعضها غاية وبعضها ذا الغاية
فان مباحث الطبيعة والحركة والكون والفساد غايتها مسايل ما
بعد الطبيعة ثم مسايل العلم الكلي من ما بعد الطبيعة غايتها علم
المفارقات والربوبيات مطلقا وغايتها علم التوحيد وعلم الالهية
واحوال المبدأ والمعاد وهذا العلم غايته من حيث العلم نفسه وغايته
من حيث الوجود هي الوصول الى جوار الله والقرب منه تعالى وغايته
الفناء في التوحيد وغايته البقاء بعد الفناء ولا غاية له وهو غاية
الغايات ونهاية المقامات فاذن لا لمية لشئ من افعاله من حيث
كونه فعلا له على الاطلاق ومن حيث كونها اجزاء الافعال ولكن لافاعيله
المخصوصة البعيدة منه او المتوسطة اغراض وغايات ولميات

مترتبة منتهية كلها الى من هو غرض الاغراض وغاية الاشواق والحركات
بنفس ذاته الاحدية الحقة من كل جهة ومنها انه لو كان الكل ارادة
الله وقضائه لوجب الرضا بالقضاء عقلا او شرعا ولذلك تدور به
في الحديث الالهي من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي ولم يشكر
لنعمائي فليخرج من ارضي وسمائي وليطلب ربا سوائي على ان الرضاء
بالكفر والفسق كفر او فسق وقد ورد وضح عن الائمة عليهم السلام
ان الرضاء بالكفر كفر وقال نعم ولا يرضى لعباده الكفر واجاب
عنه الشيخ الغزالي وغيره كالامام الرازي بان الكفر مقضي لا قضاء
لانه متعلق القضاء فلا يكون نفس القضاء فنحن نرضى بالقضاء
لا بالمقضي واستصوبه جماعة من الصوفية كصاحب العوارف
والمولى الرومي وزيف هذا الجواب جماعة من البارعين في
العلم منهم المحقق الطوسي في نقد المحصل حيث قال وجوابه بان
الكفر ليس نفس القضاء انما هو المقضي ليس بشيء فان القايل
رضيت بقضاء الله لا يعني به رضاه بصفة من صفات الله
انما يريد به رضاه بما يقتضي تلك الصفة وهو المقضي والجواب الصحيح
ان الرضاء بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية
كفر وقال استادنا السيد الاكرم دام عمره ومجده الفرق بين القضاء
والمقضي هناك لا يرجع الى طايل ليس اعتبار المقضي بما هو مقضي
راجعا الى اعتبار القضاء ولا من هذه الحيثية ليس هو لعينها
للمقضي فاذن انما الجواب الصحيح على ما تحقيقه ان الرضا بما هو
قضائه بالذات او بما هو مقضي بالذات واجب والكفر

ليس

ليس هو بمقضي بالذات ولم يتعلق بالقضاء بالذات بل انما تعلق به القضاء
بالعرض فكان مقضيا من حيث لازم للخيرات الكثيرة لا من حيث هو كفر
فاذن انما يجب الرضا به من تلك الحيثية لا من حيث هو كفر وانما
الكفر والرضاء بالكفر بما هو كفر لا بما هو كفر لازم خيرات كثيرة النظام
الوجود انتهى كلامه زيد اكرامه اقول القضاء كالحكم قد يراد بها نفس
النسبة الحكمية الايجابية او السلبية ولا شبهة انهما في باب الاضافات
وقد يراد بها صورة علمية يلزمها تلك النسبة وهكذا العلم والقدرة
والارادة واشباهها فعلى الاول كون القضاء مرضيا بها يوجب كون المقضي
مرضيا به من غير فرق لان معاني النسبية تابعة لمتعلقاتها فاذا قيل
هذا القاضي او الحكم قضى او حكم قضاء شرا وحكما باطلا فالمراد منه
المقضي ولا معنى لكون القضاء بهذا المعنى خيرا او المقضي شرا واما على
المعنى الثاني فقضاء الله تعالى عبارة عن وجود صور الاشياء الموجودة في
هذا العالم الادنى جميعا في عالم علم الله تعالى على وجه مقدس عقلي شريف
الهي خال من النقايص والشرور والاعدام والامكانات ولا شبهة
في ان لكل موجود في هذا العالم الكوني ما بانائه في ذلك العالم من جهة
وجوبية هي علة صدوره ومبدا تكونه وهي لكونها في عالم الالهية
خير محض لا يشوبه شرية لان عالم الامر كله خير والشر لا يوجد الا
في عالم الخلق لمخالطة الوجود بالاعدام والظلمات ولذلك قال تعالى قل
اعوذ برب الفلق من شر ما خلق جعل الشر في ناحية الخلق فاذا تقرر هذا
نصح الفرق بين القضاء والمقضي ويستقام قول من قال ان الرضا بالقضاء
واجب لا بالمقضي واما ما ذكره ناقد المحصل ان قول القايل رضيت

[illegible]

بقضاء الله لا يعني به رضاه بصفة من الصفات نفيه ان القضاء الالهي
ليس من قبيل النعوت والاعراض بل هي اصول الذوات والجواهر ولانم
ان معنى قول القايل رضيت بقضاء الله لا يعني به رضاه بصفة من
ليس بمعنى رضاه بما سبق في علمه وايضا قولنا الرضا بالكفر من حيث
هو قضاؤه طاعة ولا من هذه الحيثية كفر ففيه ان علمه تع لما كان
فعليا فكل جهة وجودية في شئ من هذا العالم فهي بعينها هي حيثية
معلومية له تع فكما ان ذاته تع وعلمه بالاشياء شئ واحد بلا
تغاير في الذات ولا في الاعتبار فكذا حيثية كون الاشياء موجودة
في انفسها وحيثية كونها معلومة له مرتبطة به شئ واحد من غير
تغاير هذا ومما يؤكد ما ذكرناه ويسدد ما قررناه انك اذا حكمت بكفر
احد او بسواد وجهه تحصل في نفسك صورة الكفر وصورة
السواد فلا يكفر به ولا يسود به وجه قلبك لان صورة الكفر في
الذهن ليس بكفر مذموم ولا صورة السواد فيه سواد كسواد الخارج
فكذلك الامر في هذا المقام فاتقن ولا تقع في مزال الاقدام ومما
يدل ايضا على ان مبادي الاشياء الشرية والامور الموذية والـ
والمستقبحة التي يوجد في عالم المواد والاجرام لا يلزم ان يكون
فيها شرية او نقص او آفة ما حققه العرفاء العاملون بعلم الا
من ان الاسماء الجلالية القهرية له سبحانه كالمنتقم والجبار و
القهار هي اسباب وجود هذه الاشرار والشرور كالكفرة والشياطين
والفسقة وطبقات الجحيم واهلها كما ان الاسماء الجمالية اللطفية
كالرحمن الرحيم الرؤف اللطيف هي مبادي وجود الاخيار والخيرات كالانبياء
والاولياء

والاولياء عليهم السلام والمؤمنين وطبقات الجنان واهلها حتى قالوا ان
الشيطان اللعين مخلوق من اسمه تع المضل لقوله تع حكاية عنه
فبما اضللتني وقوله فبما اغويتني فالمتضادات والمتعاندات والمتخالفات
في عالم التفرقة والشر والتضاد متوافقات متصالحات متحدات
في عالم الوحدة الجمعية الخيرية ومنها ان فعل العبد ان علم الله
وجوده وتعلقت به ارادته وقضاؤه فهو واجب الصدور وان علم
وجوده ولم تتعلق به ارادته وقضاؤه فهو واجب لوجود فهو
ممتنع الصدور فكيف يكون فعل العبد مقدورا له واجيب
عنه بالنقض والحل اما النقض فلجريان مثله في حق الله في ارادته
للاكوان الحادثة سيما عند من اثبت له تع ارادة متجددة واما
الحل فقال صاحب المحصل ومن يحذو حذوه من اتباع الشيخ الاشعري
ان الجواب عن هذا الاشكال الوارد على الكل ان الله تع لا يسئل
عما يفعل وقد سبق حال ما ذكره وقال العلامة الطوسي في نقده
لو كان ذلك مبطلا لقدرة العبد واختياره في فعله لكان ايضا
مبطلا لقدرة الرب واختياره تع في فعله فانه كان في الازل عالما
بما سيفعله فيما لا يزال ففعله فيما لا يزال اما واجب او ممتنع
والجواب عنه ان العلم تابع لا يجري الا في العلوم الانفعالية الحادثة
لا في العلم القضائي الرباني لانه سبب وجود الاشياء والسبب
لا يكون تابعا للمسبب ولعل ذلك المحقق الناقد انما ذكر ذلك
الجواب نيابة عن المعتزلة القائلين بثبوت الاشياء بحسب
شيئيتها في الازل فالحق في الجواب ان يقال ان علمه تع وان كان

فقال

سببا مقتضيا لوجود الفعل من العبد لكنه انما اقتضى وجوده
صدوره المسبوق بقدرة العبد واختياره لكونها من جملة
اسباب الفعل وعلله والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار
بل يحققه وكان ذاته تعم علة فاعلة لوجود كل موجود وجوده
وذلك لا يبطل توسيط العلل والشرايط وربط الاسباب بالمسببات
فكذلك في علمه التام بكل شيء الذي هو عين ذاته كما في العلم البسيط
والعقل الواحد او لازم ذاته كما في العلم المفصل والعقول الكثيرة
والعجب من امام المناظرين كيف جرى الحق على لسانه ورجع عن
اصراره على نصرة مذهب الاشعري من ابطال القول بالعلة والمعلول
فقال في المباحث المشرقية واعلم انك متى حققت علمت ان النكتة
في مسئلة القدم والحدوث والجبر والقدر شيء واحد وهو ان الشيء
متى كانت فاعليته في درجة الامكان والجواز استحال ان يصدر
عنه الفعل الا بسبب آخر فهذه المقدمة هي العمدة في المسئلتين
ثم ان فاعلية الباري لما استحال ان يكون وجوبها بسبب منفصل
وجب ان يكون وجوبها لذاته ومتى كانت فاعليته لذاته وجب
دوام الفعل واما فاعلية العبد فلما استحال ان يكون وجوبها
لذات العبد لعدم دوام ذاته ولعدم دوام فاعليته لا جرم
وجب استنادها الى ذات الله تعم وح فيكون فعل العبد بقضاء
الله وقدره فان قيل فاذا كان الكل بقدرته فما الفائدة في الامر
والنهي والثواب والعقاب وايضا اذا كان الكل بقضاء الله وقدره
كان الفعل الذي اقتضى القضاء وجوده واجبا والذي اقتضى

وجوده واجبا والذي اقتضى القضاء عدمه ممتنعا ومعلوم ان القدرة لا تتعلق
بالواجب والممتنع فكان يجب ان لا يكون الحيوان فاعلا للفعل والترك
بالقدرة لكنا نعلم ببديهة العقل كوننا قادرين على الافعال فبطل
ما ذكرتموه فالجواب اما الامر والنهي فوقوعهما ايضا من القضاء والقدر
واما الثواب والعقاب فهما من لوازم الافعال الواقعة بالقضاء فان الا
غذية الرديئة كما انها اسباب الامراض الجسمانية كذلك العقايد
الفاسدة والاعمال الباطلة اسباب للامراض النفسانية وكذلك
القول في جانب الثواب واما حديث القدرة فوجوب الفعل لا ينافي
كونه مقدورا لان وجوب الفعل لا ينافي كونه معلول وجوب القدرة
والمعلول لا ينافي العلة بل متى كان وجوبه لا لاجل القدرة فح يستحيل
ان يكون مقدورا بالقدرة والذي يدل على صحة ما ذكرناه ان اصحاب
هذا القول يقولون انه يجب على الله اعطاء الثواب والعوض للآلام
في الآخرة والاخلال بالواجب يدل اما على الجهل واما على الحاجة وهما
محالان على الله والمؤدي الى المحال محال فيستحيل من الله ان لا يعطي الثواب
والعوض واذا استحال عدم الاعطاء لزم وجوب الاعطاء فاذن صدور
هذا الفعل عنه واجب مع انه مقدور له فعلم ان كون الفعل
واجبا بالتفسير الذي ذكرناه لا يمنع كونه مقدورا انتهى كلامه
بالفاظه وهو اقرب الى نيل الحق من ساير ما اورده في كتبه ومؤلفاته
وليس في هذه المرتبة ما ذكره في كتاب المحصل من قوله مسئلة
الارادات ينتهي الى ارادة ضرورية يخلقها الله تع وذلك يوجب
الاعتراف باسناد الكل الى قضاء الله وقدره فقال الناقد المحقق

اقول قيل استناد الكل الى قضاء الله اما ان يكون بلا توسط فى الايجاد للشئ او يكون بتوسط والاول لا يقتضى انتهاء الارادات الى ارادته والثانى لا ينافى القول بالاختيار فان الاختيار هو الايجاد بتوسط القدرة والارادة سواء كانت تلك القدرة والارادة من فعل الله بلا توسط او بتوسط شئ آخر فاذن من قضاء الله تعم وقدره وقوع بعض الافعال تابعا لاختيار فاعله ولا يندفع هذا الا باقامة البرهان على ان لا مؤثر فى الوجود الا الله انتهى اقول الفرق متحقق بين قولنا لا موجود الا الحق مؤثر فيها الا الله والاول هو الصحيح دون الثانى لما مضى فى الفصل السابق ان حيثية نسبة الفعل الى العبد هى بعينها حيثية نسبة الى الرب نعم وان الفعل صادر من العبد من الذى هو صادر من الرب وبالجملة تحقيق هذه المسئلة الشريفة وهى توحيد الافعال مما من عظايم المسائل الالهية ولم يتيسر ولا يتيسر لاحد من الحكماء وغيرهم مع ادعاء اكثر الحكماء بل كلهم لذلك كما نقله العلامة الطوسى فى شرح الاشارات من ان الكل متفقون على ان الوجود معلول على الاطلاق الالمن انكشف وتبين بالبرهان القطعى القدسى مسئلة توحيد الذات واتى ذلك لاحد ممن عرفناه ونظرنا الى كتبه وكلامهم مفتشين ومنها ان الارادة الانسانية اذا كانت واردة عليه من خارج باسباب وعلل منتهية الى الارادة القديمة واجبة التحقق سواء ارادها العبد ام لا يرد فكان العبد ملجاء مضطرا فى ارادته الجائية اليها المشية الواجبة الالهية وما تشاؤن الا ان

يشاء الله

يشاء الله فالانسان كيف يكون فعله بارادته حيث لا يكون ارادته بارادته والا لترتبت الارادات متسلسلة الى غير نهاية والجواب كما علمت من كون المختار ما يكون فعله بارادته لا ما يكون ارادته بارادته والا لزم ان لا يكون ارادته تعم عين ذاته والقادر ما يكون بحيث ان اراد الفعل صدر عنه الفعل والا فلا لا ما يكون ان الارادة للفعل فعل والا لم يفعل على ان لاحد ان يقول ان ارادة الارادة كالعلم بالعلم وكوجود الوجود ولزوم اللزوم من الامور الصحيحة الانتزاع ويتضاعف فيه جواز الاعتبار لا الى حد لكن ينقطع تسلسله بانقطاع الاعتبار من الذاهن الفارض لعدم التوقف لعلى هنا لعى فى الخارج واما ما ذكره فى الجواب سيدنا واستادنا الاكرم دام ظله العالى كذا من قوله هذا الشك مما لم يبلغنى عن احد من السابقين واللاحقين شئ فى دفاعه والوجه فى ذلك انه اذا انساقت العلل والاسباب المترتبة المتادية بالانسان الى ان يتصور فعلا ويعتقد فيه خيرا ما انبعث له تشوق اليه لا محالة فاذا تاكد هيجان الشوق واستتب نصاب اجماعه تم قوام الارادة المستوجبة اهتزاز العضلات والاعضاء الادوية فان تلك الهيئة الارادية حالة شوقية اجمالية للنفس بحيث اذا قيست الى الفعل نفسه وكان هو الملتفت اليه بالذات كانت هى شوقا اليه وارادة له واذا قيست الى ارادة الفعل اوكان الملتفت هى نفسها لا نفس الفعل كانت هى شوقا وارادة بالنسبة الى الارادة من غير شوق آخر وارادة اخرى جديدة وكذلك الامر فى ارادة الارادة و

ارادة ارادة الارادة الى ساير المراتب التي في استطاعة العقل ان
يلتفت اليها بالذات وملاحظتها على التفصيل فكل من تلك
الارادات المفصلة يكون الارادة هي باسرها مضمنة في تلك
الحالة الشوقية الارادية والترتيب بينها بالتقدم والتاخر
عند التفصيل ليس يصادم اتحادها في تلك الحالة الاجمالية
بمُثبتها الوحدانية فان ذلك انما يمتنع في الكمية الاتصالية
والهوية الامتدادية لا غير فلذلك ما ان المسافة الانية
ان تحل الى متقدمة ومتاخرات بالذات هي اجزاء تلك المسافة ابعاضها
بل انما يصح تحليلها الى اجزائها وابعاضها المتقدمة والمتاخرة بالكل
انتهى كلامه فاقول فيه اولا ان التحليل العقلي للشيء الموجب لحكم
العقل بان الخارج بالتحليل متقدم على ذلك الشيء انما يجري في
امور لها جهة تعدد بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر وجهة
وحدة في الواقع كاجزاء الحد من الجنس والفصل في الماهية البسيطة
الوجود كالسواد مثلا فان للعقل ان يعتبر له بحسب ماهيته جزءا
جنسيا كاللونية وجزءا فصليا كالقابضية للبصر فيحكم بعد
التحليل بتقدمها في ظرف التحليل على الماهية المحدودة بها ثم
يتقدم فصله على جنسه مع ان الكل موجود بوجود واحد واما
في غيرها فالحكم بتعدده وتفصيله الى ما يجري مجرى الاجزاء له ليس
الا ما يخترعه العقل من غير حالة باعثة اياه بحسب الامر في
نفسه واما ثانيا فيلزم عند التحليل والتفصيل لها بحسبها
اجتماع المثلين بل الامثال في موضوع واحد وهو ممتنع اذ لا امتياز

لها لا في الماهية ولا في اللوازم ولا في العوارض المفارقة ولا في الموضوع
وايضا قد تقرر ان افراد ماهية واحدة لا يكون بعضها علة لبعض اولا او
لوية لبعض في ذاتها واما ثالثا فان لنا ان ناخذ جميع الارادات بحيث لا يشذ
عنها شيء منها ونطلب ان علتها اي شيء فان كانت ارادة اخرى لزم كون شيء
واحد خارجا وداخلا بالنسبة الى شيء واحد بعينه هو مجموع الارادات
فذلك محال وان كان شيئا اخر لزم الجبر في الارادة وهذا هو الحق فليعول
عليه في دفع الاشكال لكام ومما يؤيد هذا ويوضحه تحقيقا ويزيده تا
كيدا ما قال المعلم ابو نصر الفارابي في النصوص فان ظن ظان انه يفعل
ما يريد ويختار ما يشاء استكشف عن اختياره هل هو حادث فيه بعد
ما لم يكن او غير حادث فان كان غير حادث فيه لزم ان يصحبه ذلك الاختيار
منذ اول وجوده ولزم ان يكون مطبوعا على ذلك الاختيار لا ينفك
عنه ولزم القول بان اختياره يقتضي فيه من غيره وان كان حادثا
ولكل حادث محدث فيكون اختياره عن سبب اقتضاه ومحدث
احدثه فاما ان يكون هو او غيره فان كان هو نفسه فاما ان يكون
ايجاده للاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل الى غير النهاية او يكون وجود
الاختيار فيه بالاختيار فيكون مجبولا على ذلك الاختيار من غيره
وينتهي الى الاسباب الخارجة عنه التي ليست باختياره فينتهي الى
الاختيار الازلي وجب الكل على ما هو عليه فانه ان انتهى الكلام الى
اختيار حادث عاد الكلام من الراس فتبين من هذا ان كل حادث كائن
من خير وشر يستند الى الاسباب المنبعثة عن الارادة الازلية انتهى
بالفاظه وقال الشيخ الرئيس في الفن الثالث من طبيعيات الشفاء وجميع

الاحوال الارضية منوطة بالحركات السماوية وحتى الاختيارات والارادات
فانها لا محالة امور يحدث بعد ما لم يكن ولكل حادث بعد ما لم يكن علة
وسبب حادث وينتهي ذلك الى الحركة المستديرة فقد فرغ من ايضاح
فالاختيارات انها ايضا تابعة للحركات السماوية والحركات والسكونات
الارضية المتوافية على اطراد نسق يكون دواعي الى القصد وبواعث
عليه وهذا هو القدر الذي اوجبه القضاء والقضاء هو الفعل
الاول الالهي الواحد المستعلي على الكل الذي منه تتشعب المقدرات
انتهى كلامه وقال في اول عاشرة الهيات الشفا ان مبادي جميع هذه
الامور ينتهي الى الطبيعة والارادة والاتفاق والطبيعة مبداؤها
من هناك والارادات التي لنا كائنة بعد ما لم يكن وكل كائن بعد
ما لم يكن فله علة وكل ارادة لنا فلها علة وعلة تلك الارادة ليست
ارادة متسلسلة في ذلك الى غير النهاية بل امور تعرض من خارج
ارضية وسماوية والارضية ينتهي الى السماوية واجتماع ذلك كله
يوجب وجوب الارادة واما الاتفاق فهو حادث من مصادمات
هذه فاذا حللت الامور كلها استندت الى مبادي ايجابها منزل
من عند الله والقضاء من الله هو الوضع الاول البسيط والتقدير
هو ما يتوجه اليه القضاء على التدريج كانه موجب اجتماعات
من الامور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة الى القضاء
والامر الالهي الاول انتهى كلامه ومنها ان الكل اذا كان بعلم الله و
ارادته وقضائه كان كل جزء من اجزاء النظام وكل ذرة من ذرات
الكون واجبا لتحقق بالقياس الى الارادة القديمة حتمي الثبوت في علمه

محتوما

محتوما به في قضائه فما معنى التردد المنسوب اليه تعالى في قوله ما ترددت
في شيء انا فاعله كترددي في قبض روح عبدي المؤمن وهذا من غوامض الاشكالات
على من التزم من اهل النظر الجمع بين القوانين العقلية والاحكام الشرعية
ولم يات احد من العلماء بشيء يشبع ويغني في هذا المقام الا ان استاذنا
دام ظله ذكر وجها قريبا بان التردد في امر يكون بسبب تعارض الداعي
المرجح في الطرفين فاطلق المسبب هناك واريد السبب ومغزى الكلام
ان قبض روح المؤمن بالموت خير بالقياس الى نظام الوجود وشر من حيث
مساءته وبعبارة اخرى وقوع الفعل بين طرفي الخيرية بالذات ولزومه
للخيرات الكثيرة والشر بالعرض وبالاضافة الى طائفة من الموجودات
هو المعبر عنه بالتردد اذ الخيرية مدعوا الى فعل الفعل والشرية
الى تركه ففي ذلك انسياق الى ترديد ما فاذن المعنى ما وجدت
شريه في شيء من الشرور بالعرض اللازمة لخيرات كثيرة في فاعيلي
مثل شريه مساءة عبدي المؤمن من جهة الموت وهو من الخيرات
الواجبة في الحكمة البالغة الالهية انتهى اقول ما ذكره دام ظله
لم يندفع به الاشكال بل صار اقوى اذ لم يزد في بيانه الا ان اثبت
في نفس الفعل تعارضا بين طرفي وجوده وعدمه وجانبي ايجاده
وتركه بحسب الداعي فنقول ان لم يترجح احد الجانبين على الآخر
فيلزم الترجيح من غير مرجح وان ترجح والله عالم بذلك الرجحان
فيجب صدوره عن علمه فلا تردد اذ الحكم برجحانه وقع على القطع
وكان صدوره مقتضيا والذي سنح لهذا الراقم المسكين ان وجود
هذه الاشياء الطبيعية الكونية وجود تجددي لما مر بيانه

من تجدد الطبيعة الجوهرية وكل امر تدريجي الوجود يكون كل جزء من
اجزائه المفروضة مسبوقا بامكان استعدادي سابق على تحققه
وذلك الامكان هو نفس الجزء السابق عليه اذ الامكان ذاتيا
كان او استعداديا معناه لاضرورة الطرفين المساوي لتساويهما
اما بحسب نفس مرتبة المهية السابقة على وجودها
سبقا ذاتيا من جهة المهية كما في الامكان الذاتي او بواسطة
وجود امر في مادة الشيء سابقا عليه بحسب الزمان فكل جزء
من اجزاء الامر المتجدد الحصول في ذاته المتدرج الوجود
كالحركة عند الجمهور والطبيعة الجسمانية عندنا امكان للجزء
اللاحق به منها فاجزاؤه كلها امكانات وقوى لانه ضعيف الوجود
يتشابك الوجود والعدم في هذا النحو من الكون وهو مع ذلك واجب
الفعلية والحصول من السبب المقتضي لحصوله الا ان وجوبه
وجوب الامكان وفعليته فعلية القوة اذا تقرر هذا فنقول
لما تقرر ان وجود الاشياء الواقعة في هذا العالم من مراتب
علمه تعالى التفصيلي فهي علوم له تعالى بوجه ومعلومات له بوجه
فكل منها بما هو علم تردد في العلم وبما هو معلوم امكان للوجود
ثم ان النفوس الانسانية سيما نفس المؤمن يقع فيها هذه الا
مكانات والترددات اكثر انواعا واعدادا لكونها ذات اكوان
وانحاء كثيرة في الوجود بحسب الاكوان الجمادية والنباتية
والحيوانية والاطوار التي بعدها الى ان يخلص من الاستحالات
والمقلبات الوجودية الى جانب القدس وعالم البقاء والثبات

بقوة الهية قابضة للارواح والنفوس عن ابدانها جاذبة بجواهرها
واعراضها للطبايع والصور عن موادها كما ينتزع العقل بقوة الفكرية
صورة الشيء عن مادته فيصيرها معقولة مجردة بعدما كانت محسوسة
مادية فهكذا شان ملك الموت وهو ملك مقرب الهي في نزع الارواح
والنفوس وشان اعوانه وسدنته في جذب الطبايع والصور من هذه
الاستحالات والتلونات كما انها تقع في عالم المواد الكونية كذلك تقع
في عالم النفوس السماوية المنطبعة التي هي كتاب المحو والاثبات لان
كل ما يثبت من ارقام الصور العلمية الجزئية في الواح تلك النفوس
فهي قابلة للمحو غير محفوظة عن النسخ والتبديل كما قال الكتاب لقوله
يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وهو الامام المبين واللوح
المحفوظ عن المحو والتغير وفيه جميع الاشياء المتخالفة الذوات
في الخارج المتضادة الصور في الكون على وجه عقلي نوراني مقدس
عن التخالف والتضاد كما قال ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين فظهر ان هذه التغيرات والتجددات في هذه
العوارض والنقايص بحسب انحاء الهويات الجزئية والطبايع الكونية
لا تقدح في ارتباطها الى الحق الاول وعالم الاحدية وفي ثبات
الارادة القديمة الالهية المصونة عن الامكان والعلم القديم
الحق المنزه عن وصمة الظن والتردد في القضاء المبرم الحتم الذي لا
يتبدل ولا يتغير ولا يتكثر لانها واقعة في مراتب تنزلات العلم والارادة
قال الشيخ ابو نصر في رسالة الفصوص نفذ الى الاحدية تدهش
الى الابدية وان سالت عنها فهي قريب اظلت الاحدية فكما قلنا

الظلمات الكلية فكان لوحا جرى القلم على اللوح بالخلق وقال ايضا علمه الا
لذاته لا ينقسم وعلمه الثانى عن ذاته انما تكثر لم تكن الكثرة فى
ذاته بل بعد ذاته وما يسقط من ورقة الا يعلمها من هناك
يجرى القلم فى اللوح جريا متناهيا الى القيمة وقال ايضا تخطت الا
حدية نفسها فالخطت القدرة فلزم العلم الثانى المشتمل على الكثرة
وهناك افق عالم الربوبية يليها عالم الامر يجرى به القلم على اللوح
فتكثر الوحدة حيث يغشى السدرة ما يغشى وسنزيد ايضا
ما فاستمع فصل فى تصحيح القول بنسبة التردد والابتلاء
واشباههما اليه تعالى كما ورد فى الكتاب والسنة وكذا القول
بالبداء فيما نقل من ائمتنا المعصومين وصحت الرواية فيه عنهم
عليهم السلام وما ينبط بذلك من استجابة الدعوات واغاثة الملهوف
مقارنة لاقتراحهم من غير مصادفة اسباب طبيعية اعلم
ان للالهية مراتب وللاسماء الحسنى مظاهر ومجالى وكانا قد
بينا طرفا من هذا المقصد فى بعض المراحل الماضية فى السفر الاول
فنقول ان لله فى طبقات السموات عبادا ملكوتيين مرتبتهم مرتبة
النفوس دون مرتبة السابقين المقربين وهم عالم الامر المبرى
عن التجدد والتغير وهؤلاء الملكوتيون وان كانت مرتبتهم
دون مرتبة السابقين الاولين الا ان افعالهم كلها طاعة لله
وبامره يفعلون ما يفعلون ولا يعصون فى شىء من افعالهم وارادتهم
وخطرات اوهامهم وشهوات قلوبهم ودواعى نفوسهم وكل من
كان كذلك كان فعله فعل الحق وقوله قول الصدق اذ لا داعية

فى

فى نفسه تخالف داعى الحق بل يتمثل ارادته فى ارادة الحق ومشيته فى
مشية الحق ومثال طاعتهم لله سبحانه ولامره مثال طاعة الحواس فينا
للنفس حيث لا يستطيع خلافها فيما شاءت النفس لا حاجة فى طاعتها
للنفس الى امر ونهى وترغيب وزجر بل كلما همت الناطقة بامر محسوس
امتثلت الحاسة لما همت به وقصدته دفعة مع ان هذه الحواس
واقعة فى عالم اخر غير عالم الجوهر العقلى منا لانها نازلة عنه فى الملكوت
الاسفل فهكذا طاعة الملائكة الواقعة فى ملكوت السموات لله سبحانه
لانهم المطيعون بذواتهم لامره السامعون باسماعهم الباطنة لوحيه الـ
المستشعرون بقلوبهم النورية لعظمته الوالهون فى ملاحظة جماله
وجلاله وحيث انهم لا يستطيعون خلافا ولا تمردا ولا يعصون الله
ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون يأتمرون بامره وينتهون بنهيه بل يفعلون
حسبما يفعلون ويتركون حسبما يتركه فهؤلاء العباد المكرمين يكون
حركاتهم وسكناتهم وتدبيراتهم وتصوراتهم كلها بالحق ومن الحق
فهذا اصل واعلم ايضا ان الشىء كما يحدث فى القابل من جهة اسباب
قابلية ومبادئ خارجية واوضاع جسمانية كما يحدث السخونة
فى جسم قابل من مصادفة مسخن خارجى كالنار مثلا كذلك قد يحدث
فيه لا من استعداد مادى وجهة قابلية بل من سبب فاعلى وامر
علوى ومبدإ باطنى كما تحدث السخونة فى بدن الانسان من جهة
نفسه عند تصورها لامر هايل او انبعاث ارادة غضب منها
فيتسخن البدن عند ذلك غاية السخونة من غير حضور مسخن
خارجى وكما يحدث برودة فى اعضاء البدن ليس سببها امرا طبيعيا

يفعلون

ولا قاسرا خارجيا بل من جهة خوف وخجل في النفس وكذلك تخيل
الامر الشهواني يحرك الاعضاء ويحدث رطوبة وان لم يكن هناك عن
امتلاء طبيعي واسباب معدة طبيعية فهكذا حال مادة العالم
وبدن الانسان الكبير بالقياس الى نفسه المدبرة في وقوع الامور
النادرة منها وجريانها في هذا العالم لا على المجرى الطبيعي ولا من
جهة سبق الاسباب الطبيعية المعدة اياها بل مع كون الاسباب
السابقة مخالفة اياها ومناسبة لاضدادها ولذلك يكون من
العجايب النادرة الوقوع فهذا اصل ايضا فاذا تقرر هذان
الاصلان فنقول ان كل كتابة تكون في الالواح السماوية و
الصحايف القدرية فهو ايضا مكتوب للحق الاول تعالى بعد قضائه
السابق المكتوب بالقلم الاعلى في اللوح المحفوظ عن المحو والاثبات
وهذه الصحايف السماوية والالواح القدرية اعني قلوب الملائكة
العمالة ونفوس المدبرات العلوية كلها كتاب المحو والاثبات و
يجوز في نقوشها المنقوشة في صدورها وقلوبها اي طبايعها
ونفوسها ان يزول او يتبدل لان مرتبتها لا تابى ذلك كما بيّنا
في مباحث حدوث العالم وتجدد الطبايع والنفوس وساير
القوى المتعلقة بالاجرام والذي يستحيل فيه التغير والتبدل
انما هو ذات الله وصفاته الحقيقية وعالم امره وقضائه السابق
وعلمه الازلي فمن هذه الالواح القدرية واقلامها الكاتبة الناقشة
لصورها وصف الله نفسه بالتردد كما في قوله ما ترددت في شيء انا فاعله
الحديث وبالابتلاء كما في قوله تعالى وبلوناهم بالحسنات والسيئات

وقوله

وقوله ونبلوا اخباركم وقوله حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين والملك
الموكل بهذا التصوير الكاتب لهذه الارقام الالهية القدرية
ملك كريم كما قال تعالى كراما كاتبين واسمه هو المملي عليه على وجه
يليق بغايته المبراة عن التغير والحدوث ولو لم يكن الامر كذلك من
توسيط هذه النفوس القابلة لتوارد الصور الارادية وتجدد الارقام
العلمية ونسخ الكتب السماوية لكانت الامور كلها حتما مقضيا
وكان الفيض الالهي مقصورا على عدد معين غير متجاوز من حدود
الابداع فما حدث حادث في العالم ولا يكون كاين وكان قد انسد
طريق الاهتداء للسالكين من المنزل الادنى الى الاعلى ولا الاستنارة
بنور القرب من الحق الاول بعد الانظلام لظلمة البعد منه وبا
لجملة كان قد امتنعت واستحالت مراتب سلسلة الرجوع الى الله
بافرادها واحادها والاصول البرهانية مما يبطل هذا والعناية
الالهية تاباه فظهر ان التجدد في العلوم والاحوال لضرب
من الملائكة وهم الكرام الكاتبون سايغ غير ممتنع ولا مستبعد
فاذا اتصلت بها نفس النبي والولي عليهما السلام وقرأ فيها من الوحي
ما اوحى الله به اليهم وكتب في قلوبهم فلها ان يخبر بما راه بعين قلبه
او سمع باذن قلبه من صرير اقلام اولئك الكرام فاذا اخبر به للناس
كان قوله حقا وصدقا لا كقول المنجم والكاهن فيما يقولانه لا عن
شهود كشفي يقيني بل بتجربة او ظن او نحو ذلك ثم اذا اتصلت نفسه
بها تارة اخرى راى في تلك الالواح غير ما راه اولا وغير ما ناسبته
الصور السابقة والاسباب الطبيعية الموجودة في الطبقات العلوية

١٨٧

والسفلية بل مخالف السوابق الصور والاسباب السموية والارضية
فيقال لمثل هذا الامر النسخ والبداء وما اشبههما ولا يمكن العلم
به لاحد من النفوس العلوية والسفلية الا من جهة الله تعالى المختصة
لانهما استاثر لانه ليس في الاسباب الطبيعية ما يوجبه ولا في
الصور الادراكية والنقوش اللوحية ما ينبئ به من قبل ولاجل
ذلك ورد في احاديث اصحابنا الاماميين عن ابي عبد الله عم ان الله
علمين علم مكنون مخزون لا يعلمه الا هو من ذلك يكون البداء وعلم
علمه ملائكته ورسله وانبياءه فنحن نعلمه وعن ابي جعفر عم انه قال
العلم علمان فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه احدا من خلقه وعلم
علمه ملائكته ورسله فما علمه ملائكته ورسله فانه سيكون
لا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله وعلم عنده مخزون يقدم منه
ما يشاء ويؤخر منه ما يشاء ويثبت ما يشاء قال الشيخ ابو علي في كتاب
المبدا والمعاد في فصل من المقالة الثانية معقود في مبداء التدبير
للكاينات الارضية والانواع غير المحفوظة بهذه العبارة فمعلوم
ان العناية بها ليست عن الاول وعن العقول الصريحة فيجب ان يكون
لمبدا بعدها وهو اما نفس متشبثة بعالم الكون والفساد واما نفس
سموية ويشبه ان يكون راى الاكثر انه نفس متولدة عن العقول و
الانفس السموية وخصوصا نفس الشمس او الفلك المايل وانه يدبر
ما تحت فلك القمر بمعاضدة الاجسام السماوية وبسطوع نور العقل
الفعال ويجب على كل حال ان هذا المعتني بهذه الحوادث مدرك للجزئيات
فلهذا السبب اظن ان الاشبه ان يكون هذه نفسا سماوية حتى يكون

خ ل متعلقة

لها

لها بجرمها ان يتخيل ويحس الحوادث احساسا يليق به فاذا احدث حادث
عقل الكمال الذي يكون له والطريق الذي يؤدي اليه ثم يلزم ذلك المعقول
وجود تلك الصورة في تلك المادة ويقال ان النفس المعينة للداعين
وغير ذلك هذه ويشبه ان يكون ذلك حقا فانه ان كان دعا مستجابا
فيكون سببه مثل هذا الجوهر وذلك لانه كما يشاهد تغيرات
المادة فيعقل صورة نظام الخير والكمال الذي يجب هناك فيكون
ما يعقل صورة نظام الخير والكمال الذي يجب وكذلك يجوز ان يكون
مشاهدته لتغيرات الاحوال في سكان هذا العالم يحدث فيه منها
تعقل للواجب الذي يدفع به ذلك النقص والشر ويجلب الخير فيتبع
ذلك التعقل وجود الشيء المتعقل فان عناية مثل هذا الجوهر يجب
ان تكون بكل نقص وشر يخل هذا العالم واجزاءه لتتبع تلك العناية
ما يزيلهما من الخير والنظام فلا يجب ان يختص ذلك بشيء دون شيء
فان كان دعاء لا يستجاب او شر لا يدفع فهناك شيء لا يطلع عليه
وهي العناية لا توجبه ومعنى العناية ما اوضحناه وقال في فصل
اخر يليه معقود لبيان وجود امور نادرة عن هذه النفس خارجة مغيرة
للطبيعة ولما كان تعقل مثل هذا الجوهر يتبعه الصور المادية في المادة
فلا يبعد ان يهلك به شريرا ويتعيش به خيرا ويحدث نارا او زلزلة
او شيئا من الاشياء الغير المعتادة لان المواد الطبيعية يحدث فيها
ما يعقله ذلك الجوهر فيجوز ان يبرد حارها ويسخن باردها ويحرك
ساكنها ويسكن متحركها فحينئذ يحدث امور لا عن اسباب طبيعية
ماضية بل دفعة عن هذا السبب الغير الطبيعي الحادث كما ان اصنا

كلما خ ل
ط
خ ل يكون بكل
تنتعش
خ ل سبب من الاسباب
دفعة خ ل

ح ر
هذا

من الحيوان او النبات التي من شانها ان يتكون بالتوالد تتكون لا على
سبيل التوالد عن اسباب طبيعية متشابهة لها بل على سبيل التولد
ويحدث فيها صور حادثة جديدة لم يكن في مباديها ويكون
ذلك عن تعقل ذلك الجوهر ولا يجب ان ينكر من احوال التدبير
امور غير مقهورة فههنا نوادر وعجايب اسبابها مثل هذا الذي
وصفنا ثم قال في فصل آخر بعد كلام من هذا الباب وسمعت ان
طبيبا حضر مجلس ملك من السامانيين وبلغ من قبوله له ان
اهله لمواكلته على المائدة التي توضع له في دار الحرم ولا يدخلها
من الذكور داخل وانما يتولى الخدمة بعض الجواري فبينا جارية
تقدم الخوان وتضعه اذ قوستها ريح ومنعتها الانتصاب وكانت
خطية عند الملك فقال للطبيب عالجها في الحال على كل حال فلم
يكن عند الطبيب تدبير طبيعي في ذلك الباب يشفي بلا مهلة
ففزع الى التدبير النفساني وامر ان يكشف شعرها فما اغنى ثم امر ان
يكشف بطنها فما اثر ثم امر ان يكشف عورتها فلما حاولت الجواري
ذلك نهضت فيها حرارة قوية اتت على الريح الحادثة تحليلا فا
نزعجت مستقيمة سليمة انتهت عباراته بالفاظه

فصل في استيناف القول في استجابة الدعوات بوجه تفصيلي

ودفع الاشكال المورد فيها اعلم استبان لبصيرتك استناد الموجودات
كلها الى ارادة الله وقدرته وعنايته التي هي علمه بوجه الخير في
النظام وارتباط اجزاء النظام بعضها ببعض وترتب المسببات
على الاسباب فمن جملة اسباب الكون وعلله وجود الداعي ودعاؤه

فكما

فكما ان من اسباب حصول الفعل وجود زيد مثلا وعلمه وقدرته وارادته
واختياره فكذلك الدعاء والطلب من الله والالحاح والتضرع من جملة
اسباب الانجاح وحصول المراد والمقترح باذن الله وملكوته وان الداعي
ربما يقرع باب الملكوت ويؤثر في اسماء الملكوتيين كما ذكره في الفصل
السابق من وجود جوهر نفساني في عالم السماوات متاثر مؤثر في عالم الارض
بتسخين بارد وتبريد حار وتحريك ساكن وتسكين متحرك وتبديل
عنصر بعنصر بابداله من فوق واعانة له من اشعة الجواهر العقلية
منفعل من ما يشاهد من احوال هذا العالم من تطرق الآفات والعاهات
ولم يجبر بما يؤدي الى الخير والصلاح فيحدث في ذاته وعقله المنفعل منه
الامر الذي به يدفع الشر ويحصل الخير فذلك الجوهر كامل ليس عقلا فعالا
محضا حتى لا يؤثر فيه شيء ولا منفعلا محضا حتى لا يؤثر في شيء ولوبا
بادراعانة مما فوقه بل فاعل فيما دونه بوجه ومنفعل ايضا مما دونه
بوجه فلا يبعد ان يتاثر من دعوات المضطرين واستعانة الملهوفين
فيجيب دعائهم باذن الله تعالى ويقضي حاجاتهم وينجح طلباتهم وقد اشرنا
سابقا الى ان الذي يمتنع عليه التغير والانفعال من كل وجه او
العالي من جهة علوه واما الجوهر النفساني وان كانت من السماويات
فيمكن فيه ان ينفعل عن احوال بعض الارضيات سيما النفوس الناطقة
الشريفة منها فبلغت الى انجاح طلبتها واجابة دعوتها وهذا لا ينافي
كونه عاليا عليها من جهة وجهات اخر فما ورد في كلام الشيخ في التعليقات
قال وقد يتوهم ان السماويات تنفعل عن الارضيات وذلك انا ندعوها
فتستجيب لنا ونحن معلولها وهي علتنا والمعلول لا ينفعل في العلة

البته وانما سبب الدعاء من هناك ايضا لانا انبعثنا على الدعاء
وهما معلولا علة واحدة انتهى فمنظور فيه كما اشرنا اليه فلا
يكن من ضرب المقلدين الذين لا يعرفون الحق الا بالرجال واما الا
شكال بان ما يرام بالدعاء والطلب والسؤال والالحاح لانجاح نيله
واعطاء فعله ان كان مما جرى قلم القضاء الازلى بتقدير وجوده
وارتسم لوح القدر الالهى بتصوير ثبوته فما الحاجة الى تكلف
الطلب فيه وتجشم السؤال له وان لم يجر به القلم ولم ينطبع
به اللوح فلم الدعاء وما فائدة الطلب لما يمتنع فيه حصول
المدعاء ونيل المبتغى فمندفع بان الطلب والدعاء ايضا من ما جرى
به قلم القضاء وانسطر به لوح القدر من حيث انهما العلل والشرائط
لحصول المطلوب المقضى المقدر وبالجملة فكلما قضى وقدر حصول
امر من الامور فقد قضى وقدر حصول اسبابه وشرائطه والا
فلا انا اذا اراد الله شيئا هيأ اسبابه ومن جملة الاسباب لحصول
الشئ المدعو له دعاء الداعى وتضرعه واستكانته بل نسبة
الادعية والتضرعات لحصول المطالب ونيل المآرب فى الاعيان
كنسبة الافكار والتاملات لحصول النتائج والعلوم فى العقول
والاذهان فثبت ان الادعية والاذكار جداول من جداول
بحار القضاء وسواقيه من سواقى انهار القدر قال الشيخ الرئيس
فى تعليقاته سبب اجابة الدعاء توافى الاسباب معا لحكمة الهية
وهى ان يتوافا سبب دعاء رجل رجل فيما يدعو فيه وسبب وجود
ذلك الشئ معا عن البارى تعالى فان قيل فهل كان يصح وجود ذلك

من دون الدعاء وموافاته لذلك الدعاء قلنا لا لان علتهما واحدة
وهو البارى تعالى وهو الذى جعل سبب وجود ذلك الشئ الدعاء كما
جعل سبب صحة هذا المريض شرب الدواء وما لم يشرب الدواء لم يصح
وكذلك الحال فى الدعاء وموافاته لذلك فالحكمة تما توافيا معا على حسب
ما قدره وقضى فالدعاء واجب وتوقع الاجابة واجب فان انبعاثنا للدعاء
يكون سببه من هناك ويصير دعاؤنا سببا للاجابة وقال ايضا فى تعليق
اخر موافاة الدعاء لحدوث الامر المدعو لاجله هما معلولا علة واحدة
وربما يكون احدهما بواسطة الاخر وقال ايضا اذا لم يستجب الدعاء لذلك
الرجل وان كان يرى ان الغاية يدعو لاجلها نافعة فالسبب فيه
ان الغاية النافعة انما تكون بحسب نظام الكل لا بحسب مراد ذلك
الرجل وربما لا يكون الغاية بحسب مراده نافعة فلذلك لا يستجاب
دعائه وقال ايضا والنفس الزكية عند الدعاء قد يفيض عليها
من الاول قوة تصير بها مؤثرة فى العناصر منصرفة الى ارادتها فيكون
ذلك اجابة الدعاء فان العناصر موضوعة لفعل النفس فيها واعتبار
ذلك فى ابداننا صحيح فانا اذا تخيلنا شيئا فيتغير ابداننا بحسب ما يقتضى
احوال نفوسنا وتخيلاتها وقال ايضا وقد يمكن ان يؤثر النفس فى غير
بدنها كما تؤثر فى بدنها وقد تؤثر النفس فى غيرها كما يحكى عن الاوهام
التى تكون لاهل الهند ان صحت الحكاية وقد يكون المبادى الاول تستجيب
لتلك النفس اذا دعت فيما تدعو فيه اذا كانت الغاية التى تدعوا
فيها نافعة بحسب نظام الكل وقال ايضا كل دعاء فانه لا يمتنع ان
يستجاب بوجه لا امتناعية ان يكون معلوما للاول تعالى وان كا

بواسطة الداعي وكل ما يكون معلوما له تعم فانه كاين اذا لم يكن هناك
معلوم اخر يمانعه ومعنى ممانعة المعلوم الاخر الذي يمانعه مثلا ان
يكون داع يدعو على الانسان بالبوار و بوراثيم بفساد مزاجه و يكون
معلوما له ايضا من جانب اخر ان ذلك المزاج يجب ان يكون صحيحا فلا
يصح ان يكون الدعاء مستجابا و قوله من جانب اخر اي من اسباب
ذلك المزاج وان علم من اسبابه انه لا يجب ان يكون صحيحا كان الدعاء
مستجابا فلا يكون هناك ممانعة معلوم اخر ولذلك يجب ان لا يدعوا
احد على احد فانه لا يحتر قد علم في سابق علمه ان هذا الداعي
يدعوا واذا دعا دل على انه كان معلوما له و كل ما كان معلوما له
فلا يمتنع وجوده وقال ايضا الاول تعم هو السبب في لزوم المعلومات
له و وجوبها عنه لكن على ترتيب السبب والمسبب فانه مسبب
الاسباب و هو سبب معلوماته فيكون بعض الشيء متقدما علة له
على بعض فيكون بوجه ما علة لان عرف الاول معلولها و بالحقيقة
فانه كان علة كل معلول وسبب لان علم كل شيء ومثال ذلك انه
علة لان عرف العقل الاول ثم ان العقل الاول هو علة لان عرف
لازم العقل الاول فهو وان كان سببا لان عرف العقل الاول و
لوازمه فبوجه صار العقل الاول علة لان عرف الاول تعم لوازم
ذلك العقل الاول والامر في الدعاء كذلك فانه بالحقيقة
هو السبب في دعاء الداعي هو سبب في الدعاء الداعي وسبب
الداعي ثم ان الداعي هو سبب لان عرف دعائه فانه بواسطته
يكون الدعاء معلوما فيكون الداعي بوجه ما سببا لان عرف

الاول

16

خ ل
وقولنا

وهو ترتيب

الاول دعاؤه وليس يؤثر الداعي بالحقيقة في الاول تعم بل هو بالحقيقة المؤثر
لا الداعي انتهى كلامه في التعليقات و يستعلم من ذي قبل حيث يجيء
حينه جسما ذهب اليه الحكماء ان نفوس الافلاك وما فيها عاملة بلوازم
حركاتها واغراضها واشواقها ودواعيها وان كل ما يوجد في هذا العالم
من الجواهر والاعراض والصور والمواد مقدر بهيئته وشكله ومقداره
في عالم آخر متوسط بين العالمين اخر متوسط بين العالمين عالم العقول
المحضة والصور للصور العقلية وعالم الاجسام الطبيعية والصور
المادية وقد بين الشيخ في ساير كتبه كالشفاء والاشارات ان النفوس
السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات وان التصورات والارادات
المتجددة في هذا العالم لها اسباب سموية وارضية تتوافق تتأدى اليها
وتوجبها وكذلك الامور الطبيعية الغير الراهنة الكاينة بعد
ما لم تكن وكذلك القسريات وان لازدحام هذه العلل وتصادمها
واستمرارها نظاما ينجر تحت الحركة السماوية ما كان منها اولى واخلق
في نظام الوجود واحرى واصلح لفيضان الباري الاول و يوجده قال
فقد اتضح لك ان لنفوس الاجرام السماوية ضربا من التصرف في المعاني
الجزئية على سبيل ادراك غير عقلي محض وان لمثلها ان يتوصل
الى ادراك الحادثات الجزئية وذلك يمكن بسبب ادراك تفاريق
اسبابها الفاعلة والقابلة الحاصلة من حيث هي اسباب وما تتأدى
اليه وانها تنتهي الى طبيعية وارادية موجبة ليست ارادية
ناترة عن جاثمة ولا جازمة ولا ينتهي الى القسر فان القسرية اما
قسر عن طبيعة واما قسر عن ارادة والهما ينتهي التحليل في القسريات

يجمع ثم ان الارادات كلها كائنة بعد ما لم يكن فلها اسباب تتوافى فتوجبها
وليس يوجد ارادة بارادة والا لذهب الى غير النهاية ولا عن طبيعة
المريد والا للزمت الارادة ما دامت الطبيعة بل الارادات تحدث
بحدوث علل هي الموجبات والدواعي تستند الى ارضيات وسماويات
وتكون موجبة ضرورة لتلك الارادة واما الطبيعة فانها ان
كانت راهنة فهي اصل وان كانت قد حدثت فلا محالة انها تستند
الى امور سماوية وارضية عرفت جميع هذا وان لازدحام هذه
العلل وتصادمها واستمرارها نظاما ينجر تحت الحركة السماوية فاذا
علمت الاوائل وهيئة انجرارها الى الثواني علمت الثواني فمن
هذه الاشياء علمنا ان النفوس السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات
اما ما فوقها فعلمها على نحو كلي واما هي فعلى نحو جزئي كالمباشر
او كالمتادي الى المباشر او المشاهد بالحواس فلا محالة انها تعلم ما
يكون ولا محالة انها تعلم في كثير منها الوجه الذي اصوب والذي
هو اصلح واقرب من الخير المطلق من الامرين الممكنين وقد بينا
ان التصورات التي لتلك العلل مباد لوجودات تلك الصور ههنا
اذا كانت ممكنة ولم يكن هناك اسباب سموية يكون اقوى من
تلك التصورات واذا كان الامر كذلك وجب ان يحصل ذلك
الامر ممكن موجودا لا عن سبب ارضي ولا عن سبب طبيعي
في السماء بل عن تاثير بوجه ما لهذه الامور في الامور السموية
وليس هذا بالحقيقة تاثيرا بل التاثير لمبادي وجود ذلك الامر
من الامور السموية فانها اذا عقلت الاوايل عقلت ذلك الامر واذا

عقلت

عقلت ذلك الا ان عقلت ما هو الاولى وبان يكون واذا عقلت ذلك كان ان كان
مانع فيه الا اعدام علة طبيعية ارضية او وجود علة طبيعية
ارضية اما عدم العلة الطبيعية الارضية فمثلا ان يكون ذلك
الشيء مما ان توجد حرارة فلا تكون قوة مسخنة طبيعية ارضية
فتلك السخونة تحدث للتصور السماوي لوجه كون الخير فيه كما انها
تحدث في ابدان الناس عن اسباب من تصورات الناس وعلى ما عرفته
فيما سلف واما مثال الثاني فان يكون ليس المانع عدم سبب التسخين
فقط بل وجود المبرد فالتصور السماوي للخير في وجود ضد ما توجبه
المبرد في ذلك يقسر المبرد كما يقسر تصورنا الغضب السبب المبرد فينا
ويكون اصناف هذا القسم احالات لامور طبيعية والهامات تتصل
بالمستدعي او لغيره او اختلاطا من ذلك تؤدي واحد منها او جملة
مجتمعة الى الغاية النافعة ونسبة التضرع الى استدعاء هذه القوة
كنسبة التفكر الى استدعاء البيان وكل يفيض من فوق وليس هذا
هو بجميع التصورات السماوية بل الاول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه
الذي قلنا انه يليق به ومن عنده يبتدي كون ما يكون ولكن
بالتوسط وعلى ذلك علمه فبسبب هذه الامور ما ينتفع بالدعوات
والقرابين خصوصا في امر الاستسقاء وفي امور اخرى ولهذا ما
يجب ان تخاف المكافاة على الشر ويتوقع المكافاة على الخير فان ثبوت
حقيقة ذلك زجرة عن الشر وثبوت حقيقة ذلك يكون لظهور
اياته واياته وجود حرماته وهذه الحال معقولة عند المبادي
فيجب ان يكون لها وجود فان لم يوجد فهناك سر لا انكار او سبب

حقيقة

اخريعا وقه ذلك اولى بالوجود من هذا ووجود ذلك ووجود هذا
معا من المحال قال فاذا شئت ان تعلم ان الامور التى عقلت نافعة
مؤدية الى المصالح قد اوجدت فى الطبيعة على نحو من الايجاد الذى
علمته وحققته فتامل حال منافع الاعضاء فى الحيوانات والنبات
وان كل واحد خلق وليس هناك سبب طبيعى بل مبداه لا محالة
من العناية على الوجه الذى علمت فكذلك فصدق بوجود هذه
المعانى فانها متعلقة بالعناية على الوجه الذى علمت العناية
كذا يعلق ذلك ثم قال واعلم ان السبب فى الدعاء منا وفى الصدقة
وغير ذلك حدوث الظلم والاثم انما يكون من هناك فان مبادى
جميع هذه الامور ينتهى الى الطبيعة والارادة والاتفاق والطبيعة
مبداها من هناك والارادات التى كائنة بعد ما لم يكن وكل
كاين بعد ما لم يكن فله علة وكل ارادة لنا فلها علة وعلة
تلك الارادة ليست ارادة متسلسلة فى ذلك الى غير نهاية
بل امور تعرض من خارج ارضية وسموية والارضية ينتهى
الى السماوية واجتماع ذلك كله يوجب وجود الارادة واما
الاتفاق فهو حادث من مصادمات هذه تخللت للامور
كلها استندت الى مبادى ايجابها متنزل من عند الله والقضاء
من الله سبحانه وتعالى هو الوضع الاول البسيط متسام والتقدير هو ما
يتوجه اليه القضاء على التدريج كانه موجب اجتماعات من
الامور البسيطة التى تنسب من حيث هى بسيطة الى القضاء
والامر الالهى الاول انتهت عبارته اقول قد تتبعنا كلمات الشيخ

وعباراته

وعباراته لما فيها من فوايد جمة فى كيفية ربط الاشياء الكائنة والمتجددة
بارادة الله وعلمه وعنايته المبراة عن وصمة التغير والانفعال
وعن مقتضيات الغرض والالتفات الى السوافل وان كان المذكور من
كلماته مما لا يغنى عن المزيد عليه والمتمم له من وجهين الاول ان فى كلامه
تحاشيا عن ان ينفعل كل ما فى السموات عن شئ مما فى الارضيات ونحن كثيرا
ما نحكى ونشاهد ان نزول الغيث وحدوث مثل الزلزلة والخسف
ونظايرهما من الرحمات الالهية والعقوبات القهارية مقارنة
لادعية اهل الدعوات واقتراح ارباب الحاجات وامثال ما يحكى
عن الانبياء والاولياء عليهم السلام مما يجزم العقل بان فى طبقة
من المبادى السموية وضربا من ملائكته ارادة حادثة وانفعالا
من بعض احوال النازلين فى عالم الارض واستماعا لدعوتهم والتفاتا
الى اجابتهم كما دل عليه كثير من الايات القرانية دلالة صريحة غير قابلة
للتاويل مثل قوله تعالى مخاطبا لنوح ع ان اصنع الفلك باعيننا
ووحينا ولموسى وهرون عليهما السلام لا تخافا اننى معكما اسمع وارى
وللخاتم عليه وآله السلم فاذا قرأناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه
والثانى ان الشيخ لم يذهب الى ان موجبات هذا العالم بحقايقها
ومهياتها موجودة فى عالم اعلى من هذا العالم وجودا مجردا صوريا
عن المواد نقايصها وامكاناتها وشرورها واعدامها وظلماتها بل
انكر على الذاهبين الى اثبات تلك الصور المفارقة كافلاطون وسقراط
ومن قبلهما من اساطين العلم والحكمة وقد سبق منا اثباتها
بالبيان الحكمى والحتمى والحجة البرهانية فكان عليه ان يحقق الامر هنا

المقام ويعلم السر في ارتباط هذه الامور الكائنة بما في عالم القدر و
مطابقتها اياه ومحاذاتها له تطابق الفعل بالفعل وحذو القذ
بالقذ وكذا القياس في ارتباط ما في عالم القدر لما في عالم القضاء
البسيط ومحاذاته اياه واتحاده فيه ولم يتيسر له ذلك اصلا لانكاره
اتحاد العاقل البسيط بجميع المعقولات وذهوله عن كون البسيط
الحقيقي يجب ان يكون كل الاشيا لا يعزب عنه شيء في الارض ولا
في السماء ولهذا كان عنده علم البارئ بالاشياء عبارة عن اعراض
رسوم متكثرة قائمة بذاته تعالى وكان يعتذر عن ذلك بان تلك
العلوم وان كانت اعراضا قائمة به لكن ذاته لا ينفعل منها ولا
يتكمل بها لانها لوازم متاخرة وجودها من وجود الذات بل كماله
وجده في ان يصدر هي عنه لا في ان يوجد هي له وقد علمت
ما في ذلك من القصور والخلل والله ولي الجود والفضل

الموقف الخامس في كونه تعالى حيا الحيوة التي يكون عندنا في هذا
العالم تتم بادراك وفعل والادراك في حق اكثر الحيوانات لا يكون
غير الاحساس وكذا الفعل لا يكون الا التحريك المكاني المنبعث
عن الشوق وهذان الاثران منبعثان عن قوتين مختلفتين
احديهما مدركة والاخرى محركة فمن كان ادراكه اشرف من الاحساس
كالتعقل ونحوه وكان فعله ارفع من مباشرة التحريك كالابداع
وشبهه لكان اولى بالاطلاق اسم الحيوة عليه بحسب المعنى ثم اذا
كان نفس ما هو مبدأ ادراكه بعينه نفس ما هو مبدأ الفعل
من غير تغاير حتى يكون ادراكه بعينه فعله وابداعه لكان ايضا

احق بهذا الاسم لبراءته عن التركيب اذ التركيب مستلزم للامكان
والافتقار لاحتياج المركب في قوام وجوده الى غيره والامكان ضرب من العدم
المقابل للوجود والمقابل الموت للحيوة والدثور المقابل للبقاء فالحي
الحقيقي ما لا يكون فيه تركيب قوى وقد صح ان واجب الوجود بسيط
الحقيقة احدي الذات والصفة فرداني القوة والقدرة وان نفس تعلقه بالا
شياء صدورها عنه وان معنى واحدا بسيطا منه عقل للكل ومنشا
للكل فهو احق واليق باسم الحيوة من جميع الاحياء كيف وهو محيي الاشياء
ومعطي الوجود وكمال الوجود كالعلم والقدرة لكل ذي وجود علم وقدرة
واعلم ان الصورة الادراكية التي تحدث فينا فتصير سببا للصورة
الموجودة الصناعية لو كانت نفس وجودها كافية لان تكون منها
الصورة الصناعية بان يكون الصورة الادراكية هي بالفعل مبدأ
لما هي صورة له لكان الادراك فينا بعينه هو القدرة فكنا قادرين
من حيث انا عالمين وكان معلومنا ومقدورنا ذاتا واحدة بلا تغاير
واختلاف ولكن ليس كذلك بل كثيرا ما ندرك اشياء ونشتاقها ولا
قدرة لنا على تحصيلها كالكتابة مثلا لا يكفي في تحصيلنا اياه
في العين نفس ادراكنا له ولكن يفتقر مع ذلك الى ارادة متجددة منبعثة
من قوة شوقية تتحرك وينبعث منهما معا القوة المحركة المزاولة فتحرك
هذه القوة الفاعلة المزاولة الاعصاب والالات العضوية ثم تحرك
تلك الالات الطبيعية الالات الخارجية ثم تحرك المادة الموضوعة
لصناعتنا كالقرطاس او اللوح في هذا المثال فلا جرم لم يكن نفس وجود
الصورة العلمية قدرة ولا ارادة بل كان القدرة فينا عند المبدأ

امكان

المحرك بل وليست الارادة ايضاً قدرة ولا القدرة ايضاً فعلاً بل
فعل وقوة تحصيل وتلك الصورة محركة للشوق والارادة وهما
محركان للقدرة وهي محركة للآلة المحركة للقابل المتحرك فتكون حركة المحرك
المحرك للشيء المتحرك وكل من هذه المحركات ايضاً لا يحرك غيره الا ويتحرك
بعينه لكون الجميع مشوباً بالقصور والنقيصة والعدم ولو فرض
واحد منها تاماً اقوى بأنه في بابه لا يكتفي عن غيره في باب الفعل والايجاد
فالمتصور الادراكي مثلاً لو كان شديد الوجود قوي الحصول لكان
بعينه مرجحاً داعياً للفعل وموجباً لافاضته في العين وكان
بعينه ارادة وقدرة وقد سبق القول بان علمه تعالى بالنظام
الاتم الاشرف هو بعينه الارادة التي له وتحقق ايضاً ان القدرة
التي هي كون ذاته تعالى عاقلة للكل عقلاً هو مبداء الكل لا ماخوذ
اعن الكل وعقلاً هو وجود ذاته وعين انيته لا امر زايد على حقيقته
وهويته وان هذا العقل الاول هو بعينه الارادة الازلية الخالية
عن شوب غرض ولمية سوى نفس تلك الارادة التي يتبعها وجود
الموجودات كما يتبع عشق شيء عشق لوازمه واثاره فمن احب شخصاً
مثلاً احب جميع لوازمه وآثاره وافعاله على سبيل التبعية
فالله يحب كل شيء مجعول منه تبعاً لمحبة ذاته فهذه هي ارادته
الخالية عن الشين ومن اعتقد غير ذلك في حق نفسه ارادة الله فقد
عدل عن منهج الصواب والحد في صفاته واسمائه فهكذا يجب
ان يحقق معنى الحي في حقه تعالى اعني الدراك الفعال كما علمت والفعل
كما علمت كلاهما شيء واحد مبداء واضافة واثر وقد سبق ان

الصفات

هذه

الصفات الاولية للواجب كما انها كلها موجودة بوجود واحد يستحق
الاسماء من جهة صدق معانيها عليه فكذلك الاضافية كلها ترجع
الى اضافة واحدة يستحق الاسماء الاضافية لصدق معانيها عليها فكما
ان وجوداً واحداً في حقه علم وقدرة وحيوة فكذلك اضافة ذلك الوجود
الى المجعولات عالمية وخالقية ورازقية وصانعية وارادة وجود
وغير ذلك فانك اذا تفطنت بما مر من الاصول وحققت الصفات الواجبية
علمت ان الصفة الاولى للواجب الوجود هي انه انّ وموجود بحت
لا يشوبه عدمية ولا نقص وامكان بوجه من الوجوه واما الصفات الاخرى
فبعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع اضافة وبعضها هذا الوجود
مع سلب وشيء منها لا يوجب كثرة في ذاته تعالى فالاولى كما لو اطلب السلب
كقول القايل انه احد لم يرد منه الا هذا الوجود نفسه مع ملاحظة
انه مسلوب عنه القسمة بوجه من الوجوه لا الى الاجزاء الكمية ولا
الى الاجزاء الوجودية كالمادة والصورة العينية والذهنية
ولا الى الاجزاء القولية كالجنس والفصل وكما اذا قلنا انه واحد
فرد لم نعن الا هذا الوجود مسلوباً عنه المشارك في الجنس او في
وجوب الوجود وكما اذا قلنا انه عقل وعاقل ومعقول لم نعن
الا ان هذا الوجود مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلايقها
مع اعتبار اضافة ما هكذا في الشفاء والحق عندنا ان هذا المعنى
السلبي غير داخل في مفهوم العقل والادراك وان لزم في الواقع
بل الادراك عبارة عن وجود شيء لشيء وحضوره له والمادة والماديات
الحضور لها في نفسها او لا لشيء بحسب ذلك الوجود فلاجل غيبتها

وعدم وجودها الجمعي يكون مجهولا دايما الا بواسطة صورة اخرى
لها وجود حضوري وكلما كان الوجود اقوى كان الادراك اقوى فا
لوجود الاقوى هو الصورة العقلية على درجاتها في القوة ثم
للمثل الخيالية ثم للمثل الحسية وانما انتهى في الضعف الى ان
يكون صورة مادية فيغيب عن الادراك ولا يقبل النيل و
المتول واما اللواتي تخالطها الاضافة فمثل قول القايل الاول
لا يعني به الاضافة هذا الوجود الى الكل اضافة الفاعلية
او نحوها او كقوله الاخر لا يعني به الا اضافة الوجود اليها
اضافة الغائية او شبهها او كما اذا قيل انه قادر لا يعني به
الا انه واجب الوجود مضافا الى وجود غيره يجب عنه ويتحقق
به واذا قيل انه حي لم يعن به الا هذا الوجود العقلي ماخوذا
مع الاضافة الى صورة الكل المعقولة ايضا بالقصد الثاني كما سبق
اذ الحي هو الدراك الفعال وهكذا القياس في ساير الصفات الالهية
وقد سبق بيان اتحادها في الوجود في حقه تعالى وكيفية كون
الحقيقة منها نفس الذات الاحدية **تبصرة فيها اشارة**
واعلم ان حيوة كل حي انما هي نحو وجوده اذ الحيوة هي كون الشيء
بحيث يصدر عنه الافعال الصادرة عن الاحياء من اثار العلم
والقدرة لكن من الاشياء الحية ما يجب فيه ان يسبق هذا الكون
كون آخر ومنها ما ليس يجب فيه ان يسبقه كون آخر فالقسم الاول
كالاجسام الحية فان كونها ذات حيوة انما طرء عليها بعد
كون آخر له يسبق هذا الكون الحيواني لان هذه الاجسام

لو كان

لو كان وجودها في نفسها هو بعينه كونها بحيث يصدر عنها افعال
الحيوة لكان كل جسم حيا وان لم يكن كذلك بل طرء عليها هذا الوجود
لا لانها اجسام بل لامر آخر تخصصت به فهو المطلوب وليس لك ان تقول
ان هذا الكون اي كون الشيء بحيث يصدر عنه فعل الحيوة هو الذي
يقوم الجسم لانا نقول ان الذي ذكرت انما يصح ويتصور في الجسم بالمعنى
الذي هو باعتباره جنس لا بالمعنى الذي هو باعتباره مادة وكلامنا
في الثاني اي في هيئة الجسم مجردة عن الزوايد فان الوجود المختص بهيئة
الجسم لا تعلق له بالكون الحيواني فهذا الكون امر زايد على وجود الجسم
بما هو جسم واما القسم الثاني فهو في ما يخرج عن الاجسام فان ما ليس بجسم
لا يمتنع فيه ان يكون وجوده بعينه هو كونه بالصفة المذكورة بل
يجب في اكثر ما ليس بجسم ان يكون وجوده هذا الوجود فان الجواهر
المفارقة والصور المجردة هذه صفتها اي كون وجودها بعينه هو
حيوتها وذلك لعدم تركبها من مادة وصورة لان وجودها وجود
صوري لا يتعلق بامر بالقوة فالحيوة فيها ليست بانه يكون الشيء
حيا بل نفس حيوته اذ من المحال ان يصير الشيء بهذا الوجود ذا هذا
الوجود فيلزم توقف الشيء على نفسه او بوجود آخر وفيه خرق
الفرض حيث فرضناه وجودا مفارقا عن المادة القابلة لكون بعد
كون وايضا ننقل الكلام الى ذلك الوجود ويتم بل الامر في الحيوة
ونظايرها كما علمت في باب اصل الوجود والمضاف والاين والمتى
ونظايرها في واجب الوجود اولى بان حيوته عين وجوده لكونه بسيط
الحقيقة واعلم ان مفهوم الحيوة غير مفهومي العلم والقدرة فهي

كانها مبدءا لهما واكثر المتاخرين لما لم يعلموا الفرق بين المعنى والهوية
اختلفوا في ان الحيوة في حقه تعالى هل هي صفة زائدة على الادراك
والفعل ام لا لانهم عولوا في اثباتها في حقه على ان الشريعة الحقة
قد وردت في اطلاقها عليه فلابد من اثباتها له وعدها
من الصفات الحقيقية والحق ان حكم الحيوة كحكم غيرها
من الصفات الكمالية في انها من كمالات الموجود بما هو موجود
وكل ما هو كمال للموجود المطلق او للموجود من حيث هو موجود
من غير تخصص بامر طبيعي او مقداري او عددي فلابد من
ثبوته لمبدء الوجود وفاعله اذ الفاعل المعطي للوجود وكماله
اولى بذلك الكمال ثم لا شبهة في ان مفهوم الحيوة غير مفهوم العلم
والقدرة اذ يمكن ان يتصور ذو حيوة لا يعلم وقتا من الاوقات
شيئا بالفعل ولا يصدر منه حركة ولا صنع منه في بعض الاحيان
فلا يخرج من فالحيوة في حقنا هو الكون الذي يكون مصدرا للادراك
والفعل بقوة الادراك وقوة العقل كانهما التان للكون
المذكور وهو مبدء لهما الا ان هذا لا يمكن في حقه تعالى لتعاليه
عن اختلاف القوى والالات النفسانية فالحيوة كساير صفاته
من العلم والقدرة والارادة كلها في درجة واحدة من الوجود
وللكل هوية واحدة وتشخص واحد ومع ذلك فمفهوم الحيوة
غير مفهوم العلم وهما غير مفهوم القدرة وهي غير مفهوم الارادة
كما مر مرارا فالبرهان قائم على اثبات هذا المعنى الكمالي له تعالى على وجه
اعلى واشرف كما انه قائم على اثبات العلم والقدرة والارادة على وجه

اعلى

اعلى واشرف **تنبيه** واما الذي ذكره نصير المحققين قدس سره في رسالة
مسئلة العلم بقوله المستند في اثبات الحيوة هو ان العقلاء يصفو
نه تعالى بالطرف الاشرف من طرفي النقيض ولما وصفوه بالعلم والقدرة
ووجدوا ان كل ما لا حيوة له يمتنع الاتصاف بهما وصفوه بالحيوة لانها
وهو اشرف من الموت الذي هو ضدها انتهى فهو لا يخلو عن خلل
وقصور فان المستند الذي ذكره في غاية الضعف اذ ليس كل ما هو
اشرف من طرفي النقيض على مقابله مما يصح اثباته له تعالى فان الصلابة
اشرف من الرخاوة والحركة اشرف من السكون والكروية اشرف الاشكال
بل الشرط في اتصافه تعالى بالامر الكمالي الذي هو اشرف من نقيضه ان
يكون ذلك الامر من العوارض الذاتية للموضوع للموجود بما هو موجود
الا فيستحيل اتصافه تعالى به فالحكيم الالهي الباحث عن صفاته تعالى لابد له
في اثبات صفة الحيوة له ان يحصل اولا معنى الحيوة على وجه يصح ان
يكون عارضا للمطلق الوجود كما لا له ولا يستدعي عروضها للشيء على ذلك
الوجه ان يكون له استعداد خاص وتخصص بنوع من انواع الموجود
المطلق ولا ايضا يكون بما يستلزم عروضها كذلك له تكثرا وتغيرا و
افتقارا الى الشيء ثم انه حصلها على ذلك الوجه فتثبتها للواجب الوجود
لانه مبدء ساير الموجودات وكمالات الموجودات ومعطي الكمال المطلق
اولى بذلك الكمال من غيره واما الحديث الذي نقله عن عالم من اهل بيت
النبوة عليهم السلام من انه هل سمي عالما وقادرا الا انه وهب العلم
للعلماء والقدرة للقادرين وكل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه
فهو مخلوق مثلكم مردود اليكم والباري تعالى واهب الحيوة ومقدر الموت

ولعل النمل الصغار تتوهم ان لله تعالى زبانيتين فانهما كمالها فانها
يتصور ان عدمهما نقصان لمن لا يكونان له وهكذا حال العقلاء
فيما يصفون الله تعالى فيما احسب والى الله المفزع وفي الحديث
في غاية الشرف والحقيقة وفيه اشارة الى المسلك الذي ذكرناه
في باب اثبات الصفات الكمالية له سبحانه من انه واهب العلم
والقدرة والحيوة وهذه الصفة كمالية لمطلق الموجود بما هو
هو موجود والصفة الكمالية للوجود اذا وجدت في المعلول فلا بد
من وجودها للعلة على وجه اعلى واشرف واما الذي اشار عم
اليه من تصور افهام العقلاء فيما يصفون الله به عن درجة البلوغ
الى معرفة حقايق الصفات فهو ايضا مما لا خصوصية لشيء من الصفات
كالحيوة مثلا بل هو جار في ساير صفاته فان الصفات الحقيقية
كلها وزانها وزان صفة الوجود والوجوب فكما ان من الوجود ما
هو واجب الذات مع كون مفهومه مشتركا بين الموجودات فكذلك
من العلم ما هو واجب الوجود بالذات مع اشتراك مفهومه بين
العلم القديم والعلم الحادث وكذلك من القدرة ما هي قدرة قد
يمية واجبة ومن الارادة ما هي ارادة قائمة بالذات مع الاشتراك
المذكور وكذا الحكم في جميع الصفات الحقيقية المشتركة المعنى بين
الواجب والممكن لكن طائفة من العقلاء وهم الذين عرفوا الحق
بالحق وصفاته لا بغيره من الممكنات لخروجهم عن هذه النشاة
النفسانية وفنائهم عن ذواتهم وهوياتهم وقيامهم في حقهم فهم
يرون ما لا يراه ساير العقلاء ويشاهدون ما لا يشاهده غيرهم

الموقف

الموقف السادس في كونه تعالى سميعا بصيرا قد وردت في شريعتنا الحقه
بل من ضروريات هذا الدين المبين المعلومة بالقران والحديث المتواتر
والاجماع من الامة ان الباري تعالى سميع بصير فاختلفوا في اندراجهما
تحت مطلق العلم ورجوعهما الى العلم بالمسموعات والمبصرات وكونهما صفتين
زايدتين على مطلق العلم فبعض المتكلمين كاشياخنا الامامية وفيهم
المحقق الطوسي قدس سره وكالشيخ الاشعري ومتابعيه وفاقا لجمهور
الفلاسفة النافين لعلمه تعالى بالجزئيات وعما سوى ذاته من الهويات على
الوجه المخصوص الوجودي الشهودي ارجعوهما الى مطلق العلم فاولوا السمع
الى نفس العلم بالمبصرات وبعضهم جعلهما ادراكين حسيين اما بناء
على اعتقاد التجسم ومباشرة في حقه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا
او اعتقادا ان الاحساس في حقه تعالى لبراءته عن القصور والافتقار
الى الالة يحصل بغير الة وان لم يحصل فينا لقصورنا الا بالالة وهذا
الكلام مجمل ان صدر عن عالم راسخ في الحكمة يحتمل وجها صحيحا الا ان
كثيرا من ارباب التكلم واهل الجدال لم يتفطنوا ان الاحساس بعينه
نفس المقصود في المدرك والمدرك جميعا والحاصل ان السمع والبصر له تعالى
اما نفس الاحساس بالمعنى الذي عرفه الناس او مطلق العلم بالمسموعات
والمبصرات والتحقيق ان السمع والبصر مفهوماهما غير مفهوم العلم وانهما
علمان مخصوصان زايدان على مطلق العلم بالمسموعات والمبصرات والتحقيق
ايضا وهما ان لحصل مفهوماهما بما يصح عند العقل هو موجود بحيث
لا يستلزمان تجسما ولا انتقالا ولا انفعالا لا فيه ولا في بعضهما فلا بد من اثباتهما
له تعالى فانك بعد ما علمت ان مناط الجزئية والشخصية ليس مجرد الانحا

بالمسموعات والبصر الى نفس العلم

حتى لا يتشخص شيء الا عند الحس بل مناطهما هو نحو وجود الخاص وان
الوجود والتشخص شيء واحد بالحقيقة متغاير بالمفهوم وانك قد علمت
ان الحق تعالى يعلم الهويات الخارجية بتشخصياتها على وجه يكون وجودها
في نفسها هو حضورها عنده ومعلوميتها له وهذا الشهود الاشراقي
المتعلق بالمسموعات والمبصرات زايد على مطلق العلم بهما ولو على وجه
كلي كما في العلم الارتسامي الكلي فشهود المسموعات سمع وشهود المبصرات
بصر فقد علم مما ذكرنا ان سمعه وبصره ليسا بحيث يرجعان الى مطلق
العلم بل لو قال قايل بعكس ذلك فيهما لكان اولى واقرب الى الحق بان
قال كما قال صاحب الاشراق ان علمه تعالى راجع الى بصره لا ان بصره يرجع
الى علمه **ايضاح عرشي** اعلم ان حقيقة الابصار ليست كما هو
المشهور وفهمه الجمهور اما بانطباع شبح المرئي في العضو الجليدي و
انفعاله عنه كما قاله الطبيعيون ولا بخروج الشعاع على هيئة مخروط
بين العين والمرئي سواء كان الشعاع جسما موجودا في الخارج او شيئا
آخر ولا كما اختاره الشيخ المقتول من ان للنفس بواسطة البدن في وضع
بالقياس الى الصورة المادية يقع علم حضوري لتلك الصورة المادية
اذ الكل باطل عندنا كما فصل في مقامه بل حقيقة الابصار
عندنا هي انشاء النفس صورة مثالية حاضرة عندها في عالم
التمثيل مجردة عن المادة الطبيعية ونسبة النفس اليها نسبة
الفاعل المنشي للفعل الى ذلك الفعل لا نسبة القابل المتكمل
بكماله الى ذلك الكمال وانما الحاجة في الابصار الى وجود هذه الآلة
العضوية والى وجود الصورة الطبيعية ووضع مخصوص بينهما

وعدم الحاجز بينهما وغير ذلك من الشرائط ليست لان مطلق الابصار
لا يتحقق الا بهذه الشرائط والا لما تحقق الابصار في حالة النوم ونحوه
بل ذلك لاجل ان النفس في اوايل الفطرة ضعيفة الوجود غير مستغنية
القوام في وجودها عن مادة بدنية وكذا في ادراكاتها فكما ان وجودها
غير وجود البدن وان افتقرت اليه في الوجود فكذلك ادراكها البصري
ليس بهذا العضو وان افتقرت اليه في الابصار وكما ان لها ان تستغني
عن هذا البدن الطبيعي عند استكمالها ضربا من الاستكمال فكذلك
لها ايضا في ان يدرك الاشياء ادراكا جزئيا بصريا او نحوه ان يستغني
عن هذه الاعضاء وانفعالاتها وبالجملة قد اوضحنا هذه المسألة حق
ايضاحها كما سيجيء ذكره في مباحث علم النفس بحيث لم يبق ريب لمن كان
منصفا ذا قلب ذكي ان الابصار يتحقق بدون الآلة وانفعالها وبدون
انفعال النفس ايضا لكونها فاعلة للصور المبصرة لا قابلة اياها فاذا ثبت
ذلك من ان النفس المجردة عن عالم الطبيعة تدرك الصور الجزئية
المبصرة ببصرها الخاص الذي هو عين ذاتها فنعلم ان مطلق الابصار
من عوارض الموجود بما هو موجود ولا يوجب تجسما ولا انفعالا
وتغيرا وهو كمال وفقده انه نقص فالواجب جل ذكره اولى بذلك
الكمال كما علمت وكذا الكلام في السمع فان الذي اشتهر بين الناس
ان السمع انما يحصل بقرع او قلع عنيفين ولا بد فيه من تموج
الهواء الواصل الى عضو عصبي وفي باطنه عصب مفروش يؤثر
فيه وصول الهواء المتموج فتنفعل منه النفس فتتنبه بالاصوات
والحروف والكلمات ونغماتها ليس كما قرروه واثبتوه ونحن نفهم في ذلك

طائفة من اكابر الحكماء القائلين بان للافلاك في حركاتها اصوات
لذيذة ونغمات شريفة وان فيثاغورس صاعدا اليها وسمع بلطيف
ذهنه نغماتها اللذيذة ثم دون بعد ذلك علم الموسيقى ومما
ينبه ان مطلق السمع لا يفتقر فيه الى آلة طبيعية او حركة هوائية
ان الانسان ربما يسمع في حالة النوم صوتا شديدا كصوت الرعد
ونحوه ويؤثر فيه تاثيرا عظيما ليس باقل من تاثير الصوت الواقع
في الخارج وحالة النوم حالة اتصال النفس بعالم آخر وسينكشف
لك في مباحث الكلام حقيقة هذا المطلب ان شاء الله تعالى

الموقف السابع في انه تعالى متكلم والمعارف التي سنح لنا في تحقيق
الكلام والكتاب والفرق بينهما حسبما افاده الله بالالهام وفيه
فصول

فصل في تحصيل مفهوم المتكلم اعلم ان
التكلم مصدر صفة نفسية مؤثرة لانه مشتق من الكلم وهو الجرح
وفائدته الاعلام والاظهار فمن قال ان الكلام صفة المتكلم اراد
به التكلم ومن قال انه قائم بالمتكلم اراد به قيام الفعل بالفاعل
لا قيام العرض بالموضوع ومن قال ان المتكلم في الشاهد ما يقوم
بنفس المتكلم محركه فانه لا يكونه وهو الهواء الخارج من جوف
المتكلم من حيث هو متكلم لا ما هو مباين له مباينة الكلام الكتابي
للكاتب والنقش للنقاش والا فيكون كتابه وتصويره الا كلاما او
تقريرا قال بعض العارفين اول كلام شق اسماع الممكنات كلمة كن
وهي كلمة وجودية فما ظهر العالم الا بالكلام بل العالم كله اقسام
الكلام بحسب مقاماته ومنازله الثمانية والعشرين في نفس الرحمن

وهو الفيض الوجودي المنبعث عن منبع الافاضة والرحمة والممكنات
مراتب تعينات ذلك الفيض الوجودي والجواهر العقلية حروف عاليات
وهي كلمات الله التامات التي لا تبيد ولا تنقص والجواهر الجسمانية
مركبات اسمية وفعلية قابلة للتحليل والفساد وصفاتها واعراضها
اللازمة والمفارقة كالبناء والاعراب والجميع قائمة بالنفس الرحماني
الوجودي الذي يسمى في اصطلاحهم بالحق المخلوق به كما ان الحروف والكلمات
قائمة بنفس المتكلم من الانسان المخلوق على صورة الرحمن بحسب منازل
مخارجه

فصل في تحصيل الغرض من الكلام اعلم ان الغرض الاول
للمتكلم في ارادة الكلام انشاء اعيان الحروف والكلمات وايجادها
من الضمير في الخارج وهو عين الاعلام واما ترتب الاثر على الامر
والنهي والاخبار والتمني والنداء والاستفهام وغير ذلك فهو مقصود
ثان وغاية ثانية غير الاعلام وهذه الغاية انما يتحقق في بعض
اقسام الكلام لان الكلام على ثلثة اقسام اعلى واوسط وادنى فا
على الاقسام ما يكون عين الكلام مقصودا اوليا بالذات ولا يكون بعده
مقصود اشرف واهم منه لكونه غاية لما بعده وهذا مثل ابداعه
تعالى عالم امره بكلمة كن لا غير وهي كلمات الله التامات والابيات العه
العقليات التي لا تبيد ولا تنقص وسنقيم البرهان على وجودها
في مستأنف القول ان شاء الله وليس الغرض من انشائها منه تعالى سوى
امر الله ولاجل ذلك قال الفيلسوف الاكرم في كتاب اثولوجيا ان ما هو
ولم هو في المفارقات شيء واحد يعني ما هو نفس حقيقتها فهو نفس
كمالها وغايتها وفيه سر ما لوحنا اليه من قبل واوسطها ما يكون

لعين الكلام مقصود آخر غير الا انه يترتب عليه على وجه
اللزوم من غير جواز الانفكاك بحسب الواقع وذلك كامر نعم للملائكة
السماوية والمدبرات العلوية الفلكية او الكوكبية بما اوجب الله
عليهم ان يفعلوا من التدبيرات والتحريكات والاشواق والعبادات
والنسك الالهية لغايات اخرى عقلية فلاجرم لا يعصون الله
ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فينالون نصيبهم من فوائد ما نزل الكلام عليهم
كما ستعلم وكذلك ملائكة الطبايع الارضية والاجسام العنصرية
من مدبرات الجبال والبحار والمعادن والسحب والرياح والامطار فان
امر الله اذا وصل اليهم اما بلا واسطة امر اخر لا بواسطة خلق يطيعون
امر الله ولا يتمردون وفي قوله يفعلون ما يؤمرون حيث لم يقل بما يؤمرون
اشارة لطيفة الى هذا القسم من الكلام وادناها ما يكون لعين الكلام
مقصود اخر ولكن قد يتخلف ايضا امكان التخلف والنقض ان لم يكن
هناك عاصم من الخطاء والعصيان وهذا كاوامر الله وخطاباته
للمكلفين وهم الثقلان الجن والانس بواسطة انزال الملك وارسال
الرسول وهما اعني الثقلين مخلوقان في عالم الاحداث والتركيب وعالم
الاضداد والانداد والتعاند والتفاسد ففي هذا القسم من الكلام و
هو الامر بالواسطة يحتمل الطاعة والعصيان فمنهم من اطاع ومنهم
من عصى واما الامر مع عدم الواسطة او بواسطة امر اخر فلا سبيل
الا الطاعة فاعلى ضروب الكلام هو الامر الابداعي وما امرنا الا واحدة
كلمح بالبصر وهو عالم القضاء الحتمي وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه
والاوسط هو الامر التكويني وهو عالم القدر انا كل شئ خلقناه

بقدر والانزل هو الامر التشريعي التدويني شرع لكم من الدين ما وصى به
نوحا **تمثيل** ان الانسان الكامل لكونه خليفة الله مخلوقا على الصورة
الرحمن وهو على بينة من ربه توجد فيه هذه الاقسام الثلثة من ضروب
الكلام والمكالمة وذلك لكمال نشأته الجامعة لما في عالم الخلق والامر ففيه
الابداع والانشاء وفيه التكوين والتخليق وفيه التحريك للالات والتصرف
بلا ارادة فاما على ضرب مكالمته واستماعه هو كما انه يسمع الله بتلقي الحجج
عنه واستفادة العلوم من لدن عليم حكيم واستماعه بسمعه القلبي
المعنوي الكلام العقلي والحديث القدسي من الله وهو افاضته العلوم الحقة
والمعارف الالهية وكذلك ايضا يصير متكلما بعد ان كان مستمعا بالكلام
الحقيقي اذا خرج جوهر ذاته من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل
وهو العقل البسيط الذي شانه افاضة العلوم التفصيلية على النفوس
متى شاء من خزانة ذاته البسيطة فهو باصار عقلا بسيطا قد صار ناطقا
طقا بالعلوم الحقة متكلما بالعارف الحقيقية فليس لكلامه هنا مفصل
ثان الا تصوير الحقايق الغيبية الجملة بصور العلوم التفصيلية النفسانية
واظهار الضماير المكتوبة على صحيفة النفس ولوح الخيال واوسطها
كامر وهيه للقوى والاعضاء والادوات بواسطة تحريك القوى
النفسانية للقوى الطبيعية لتحريك الملائكة السماوية للملائكة
الارضية فيجري بحكم النفس وينفذ امرها المطاع باذن الله تعالى على
القوى والالات والخوادم في عالم البدن وقد خلقت سيد نترهنا
العالم الصغير كلها مجبولة على طاعته الروح وكذا مواضعها
واجسامها لا يستطيع لها خلافا ولا تمردا او عصيانا فاذا امرت العين

للانفتاح انفتحت واذا امرت اللسان للتكلم تكلم واذا امرت الرجل للحركة
تحركت واذا امرت اليد للبطش بطشت فهكذا فى ساير الالات و
الاعضاء فتسخر الحواس والقوى والاعضاء للنفس الانسانية
يشبه من وجه تسخر الملائكة والاجرام العظام الفلكية والعنصرية
لله سبحانه حيث جبلوا على الطاعة وفطروا على الخدمة وادناها
طلبه لشئ او استدعاؤه بلا الفعل واسطة لسان او جارحة
فان المقصد ههنا من الكلام سواء كان بعبارة او اشارة او كتابة
او نحو آخر من انحاء الاعلام شئ آخر غير الكلام وغير لازمة ولهذا
قد يقع وقد لا يقع لثبوت الوسايط العرضية ومع ارتفاع الوسائط
العرضية كما فى القسمين الاولين لا على سبيل للمخاطب
بالامر الا السمع والطاعة وكذا ما لم يقع فى الوجود عن اوامر الله
تعالى التى هى بالواسطة غير قادح فى كمال وقدرته فان الامر التشريعى
التكوينى من الاوامر الالهية التى امر بها عباده على السنة رسله
وتراجمة وحيه فى كتبه هذا شانها فمنهم من اطاع ومنهم من عصى
استشهاد تائيدى ومما يؤكد ما ذكرنا انه قال صاحب الفتوحات
المكية انا كان الحق هو المتكلم عبده فى سره بارتفاع الوسايط كان
الفهم يستصحب كلامه فيكون عين الكلام منه عين الفهم منك
لا يتاخر عنه فان تاخر عنه فليس هو كلام الله ومن يجد هذا
فليس عنده علم بكلام الله عباده فاذا كلمه بالحجاب الصورى
بلسان نبى او من شاء الله من الله فقد يصحبه الفهم وقد لا
يصحبه ويتاخر عنه هذا هو الفرق بينهما وفيه اشارة الى

حيث

حيث قيد فى القسم الاخير الواسط بالحجاب الصورى فالكلام الالهى
اما امرى بلا واسطة او بواسطة حجاب معنوى او حجاب صورى
فليدرك غوره وليدعن حسن طوره اقول ايضا وللاشارة الى هذه
الضروب الثلاثة وقع من كلامه سبحانه حيث قال وما كان لاحد ان
يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فالوحى عبارة
عن الكلام الحقيقى الاول الضرورى الذى يكون عين الكلام مقصودا
اصليا وغاية اولية والثانى اشارة الى كلام يكون واردا بو
اسطة حجاب معنوى ويكون المقصود شيئا اخر يكتفى فحصوله
نفس الكلام لكونه من اللوازم الغير المنفكة ففى كل من الضربين يكون
الفهم غير منفك سواء كان عينا او لازما او الطاعة لازمة سواء
كان الاستماع نفس الطاعة او مستلزمها والثالث اشارة الى
ادنى الكلام وهو النازل الى اسماع الخلايق واذان الانام بواسطة
الملائكة والناس من الرسل فيمكن فيها الانفكاك عن الفهم فيتطرق
فيه المعصية والطاعة والاباء والقبول فافهم يا حبيبى هذا فانه
ذوق اهل الله واياك ان تظن ان تلقى النبى ص كلام الله بواسطة جبرئيل
وسماعه منه كاستماعك من النبى ص او يقول ان النبى ص كان مقلدا
لجبرئيل كالامة للنبى ص هيهات اين هذا من ذاك هما نوعان متبا
ينان كاملا والتقليد لا يكون علما اصلا ولا سماعا حقيقيا
ابدا **فصل** فى الفرق بين الكلام والكتاب والتكلم والكتابة قال
بعض المحققين ان كلام الله غير كتابه والفرق بينهما بان احدهما وهو
الكلام بسيط والاخر وهو الكتاب مركب وبان احدهما من عالم الامر

والاخر من عالم الخلق والاول نفع الوجود والثاني تتمه يجي لكون لان
عالم الامر خال عن التضاد والتكثر والتغير لقوله تعالى وما امرنا الا واحدة
كلمح بالبصر او هو اقرب واما عالم الخلق فمشتمل على التكثر والتغير ومعرض
للاضداد لقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين اقول ولاحد ان
يقول ان الكلام والكتاب امر واحد بالذات متغاير بالاعتبار وهذا
انما ينكشف عليك بمثال في نشاهده وهو الانسان لكونه على مثال
من ربه تعالى عن المثل لا عن المثال فان الانسان اذا تكلم بكلام او كتب كتابا
فانه يصدق على كلامه انه كاتب وعلى كتابه انه كلام بيان ذلك
انه اذا تكلم وشرع في تصوير الالفاظ انشاء في الهواء الخارج من جوفه
وباطنه بحسب استدعاء الباطني النفساني الذي هو بازاء النفس
الرحماني والوجود الانبساطي هيئات والاصوات الحروف والكلمات
حيثما تنفس وانتقش منه ذلك الهواء المسمى بالنفس الانساني وتصور
بصورة الحروف الثمانية والعشرين وما يتركب منها بنشاء من غيب
الحق الوجود الانبساطي المسمى عندهم بالحق المخلوق به متعينا بتعينات
صور الحقايق الامكانية لظهور الشئون الالهية ومكنونات الاسماء
الحسنى والصفات العلى على مجال المهيات وهياكل الممكنات ومظاهر
الهويات والموجودات بحسب مراتب التنزلات لحقيقة الوجود الحق
المطلق ودرجات الشدة والضعف الحاصلة من مراتب القرب والبعد
من منبع الوجود المسمى بالهوية الاحدية وغيب الغيوب وقد سبق
في السفر الاول الفرق بين الوجود الانبساطي والوجود المقيد وانهما
غير الوجود الحق الاول اذا تقرر هذا فنقول صور هذه الالفاظ والكلمات

لها نسبتان الى الفاعل والمصدر ونسبة الى القابل والمظهر فالاولى بالوجوب
والثانية بالامكان فهي باحد الاعتبارين كلام وبالاعتبار الاخر كتابة
فالصور اللفظية القايمة بلوح النفس وصحيفة الهواء الخارج من الباطن
اذا نسبت واضيفت اليه فتلك النسبة اعلى سبيل نسبة الصور
الى القابل فيكون كتابة لان نسبتها اليه بالامكان وح يحتاج الى فاعل
مباين ومصور او ناقش مباين مغاير اذ القابل شانه القوة والاستعداد
المصحح لا الفعل والايجاد والايجاب والشي لا يمكن وجوده بمجرد الامكان
والقوة والقبول فلا بد له من مخرج اياه من القوة الى الفعل والفاعل
المباين لصور الالفاظ والكلمات يسمى كاتبا ومقصودا لا ناطقا و
متكلما وذلك الفاعل هو النفس الناطقة في مثالنا فبهذا الاعتبار
المنشي لهذه الحروف والالفاظ كاتبا والنفس الهوائي بمنزلة لوحا
بسيطا وهذه الحروف والالفاظ ارقاما كتابية وصورا منقوشة
فيه صادرة من الكاتب والمصور واما اذا اضيفت اليه اضافة
الفعل الى الفاعل والوجود الى الموجد وكانت النسبة اليه بالوجوب
لا بالامكان فكان المأخوذ بهذه الحيثية كلاما والموصوف به متكلما
وهو المجموع الحاصل من النفس والهواء وساير ما يدخل في سببية
تلك الصور والهيئات وكان المجموع المأخوذ على هذا الوجه شخصا
متكلما لصدق حده عليه وهو الذي قام به الكلام لاستقلاله
بتصوير المعاني وترتيب الحروف المباني ومن غير حاجة الى فاعل
ناقش مباين الذات عنه فاذا ظهر لك صحة كون صور لفظية
بعينها كلاما وكتابا باعتبارين وكون الهواء النفسي ايضا كاتبا

ومتكلما من وجهين نفس الحال فيما وراء ذلك المتشخص الهوائي سواء
كان فوقه كالنفس والعقل والبارى او تحته كالقرطاس والتخت
والتراب فالنفس لما ترتسم فيها الصور العقلية والعلوم النفسانية
لوح كتاب باحد الاعتبارين وجوهر متكلم ناطق بالاعتبار الآخر
لان لها وجها الى مصور عقلى وقلم علوى يصورها تلك العلوم
والصور ولها ايض وجها الى قابل يقبل منه تلك الصور ويسمع
منه الكلام وهكذا القياس فى ساير المواضع ان كل كتاب كلام من
جهة وكل كلام كتاب فافهم يا حبيبى ما ذكرته واعلم قدره فانه حرى
بذلك لانه من الواردات الكشفية المحققة بمدد من هذه
الاسفار وفيه فوايد كثيرة لا يسع المجال عدها جميعا منها انه
يليق بان يتصالح فيه اهل المذاهب الكلامية فى باب وعمدتهم
طائفتان المعتزلة فقالوا ان المتكلم من اوجد الكلام والاشاعرة
فقالوا انه من قام به الكلام وقد علمت صدق التعريفين
عليه بالاعتبارين ومنها كيفية حدوث العالم منه تعالى اذ
نسبة هذا العالم الى البارى عند جماعة نسبة الكتاب الى الكاتب
وعند طائفة اخرى نسبة الكلام الى المتكلم لكن طائفة اخرى
ردوا النسبة اليه تعالى غير هاتين النسبتين الا له الخلق والامر
ومنها سر فناء العالم الكونى وزواله ودثوره ومنها سر بعث الارواح
وحشر الاجساد جميعا كما ستقف عليه فى مباحث المعاد ه
ان شاء الله **فصل** فى وجوه من المناسبة بين الكلام والكتاب
ولعلك قد تنبهت مما اشرنا اليك ان عالم الامر بما فيه احرى بان

يكون

يكون عالما قوليا وكلاما الهيا ونظاما اجماليا وان عالم الخلق بما فيه احرى
بان يكون عالما فعليا وكتابا تفصيليا مطابقا لذلك المحل مناسبا اياه
فمن وجوه المناسبات انه كما ان كلام الله مشتمل على الايات كقوله تلك
ايات الله نتلوها عليك بالحق فكذلك الكتاب يشتمل عليها ايض
تلك ايات الكتاب المبين وان الكلام اذا تشخص وتنزل صار كتابا كما ان
الامر اذا نزل صار فعلا انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون و
فصحيفة وجود العالم الفعلى الخلقى هى كتاب الله عز وجل واياتها
اعيان الكاينات الخليقة وصور الموجودات الخارجية لقوله ان
فى اختلاف الليل والنهار وما خلق الله فى السموات والارض لايات
لقوم يتقون وهذه الايات البينات الخليقة انما انتسخت ووجدت
فى عالم الافاق فى صحايف موادها الجسمانية لتيسر لاولى الالباب
من جهة التلاوة لها والتدبر لمعانيها او التنبيه لمشاركاتها ومبايناتها
ان يتفطنوا بالايات الامرية العقلية الثابتة فى عالم الانفس والعقول
لينتقلوا من المحسوس الى المعقول ومن عالم الشهادة الى عالم الغيب
ويرتحلوا من الدنيا الى الاخرة ويحشروا الى الله مسترجعين راجعين
اليه كما قال تعالى سنريهم آياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم
انه الحق قال بعض المحققين ان الانسان ما دام فى مضيق البدن وسجن الدنيا
مقيدا بقيود البعد والمكان وسلاسل الحركة والزمان لا يمكنه
مشاهدة الايات الافاقية والانفسية على وجه التمام ولا تلاوتها
دفعة واحدة الا كلمة بعد كلمة وحرفا بعد حرف ويوما بعد يوم و
ساعة فيتلو اياته ويغيب عنه اخرى فينسا وتتوارد وذلك لقصور

نظره وقوع ادراكه عن الاحاطة بالتمام دفعة واحدة قال تعم وذكرهم
بايام الله ان في ذلك لايات فاذا قويت بصيرته وتكملت وتكحلت
عينه بنور الهداية والتوفيق كما يكون عند قيام الساعة فيتجاوز
نظره عن مضيق عالم الخلق والظلمات الى فسحة عالم الامر والنور
فيطالع دفعة جميع ما في هذا الكتاب الجامع للايات من صور
الاكوان والاعيان لكن نطوي عنه السجل الجامع للسطور والكلمات
واليه الاشارة بقوله تعم يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب
وقوله والسموات مطويات بيمينه وانما قال بيمينه لان اصحاب
الشمال واهل دار النكال ليس لهم نصيب في طي السماء بالقيامة
اليهم وفي حقهم غير مطوية ابدا لتقيد نفوسهم بالامكنة
والغواشي كما قال تعم لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش

فصل في مبداء الكلام والكتاب وقلبتهما اعلم ان للكلام
والكتاب لكونهما من الممكنات بداية ونهاية ولما كان الانسان
مفطورا على صورة الرحمن فلنتمهد اليه اولا ونبين كيفية
صدورهما منه وعودهما اليه ليكون هذا ذريعة الى
معرفة كلام الله وكتابه من حيث المبداء والغاية ومرقاة اليهما
فنقول ان الانسان اذا حاول ان يتكلم بكلام او يكتب كتابا فمبداء
هذه الارادة اولا صورة عقلية حاصلة في قوة نفسه الناطقة
على وجه الاجمال والبساطة ثم ينشاء من هذه القوة اثر في النفس الناطقة
في مقام التفصيل العقلي وهي القلب المعنوي ثم ينشاء منه اثر
في معدن التخيل وهي نفسه الحيوانية المسماة بالصدر المعنوي

ونسبته الى القلب المعنوي نسبة الكرسي الى العرش وهو مستوى الرحمن
ونسبة مظهريهما وهما القلب الصنوبري الشكل والدماغ المستدير
الشكل كنسبة الفلك الاعلى وفلك الكواكب الى العرش والكرسي
الحقيقيين لان هذين مظهراهما ومستوياهما ثم يسري منه اثر الى
الدماغ بواسطة الروح الحيواني الذي هو جوهر لطيف جسماني
شبيه بالفلك وحار غريزي سماوي وذلك الاثر هو الصورة الخيالية
للكلام او الكتاب ثم يظهر منه اثر وهو صورة المحسوسة في الخارج
بواسطة الالات والاعصاب والجوارح والاعضاء فيوجد صورة
الصوت والحرف في صحيفة الهواء او صحيفة القرطاس وهذا غاية
نزوله من عرش القلب وما هو اعلى منه الى البسيط الهوائي او الارضي
ثم يرتفع منه اثر الى الصماخ وهو عضو عنصري وفي او من جهة اخرى
الى العين وهو عضو عصبي ومن كل منهما بواسطة العضلات والاوتار
والاعصاب والاوردة ومنها الارواح الدماغية ومنها الى الروح
النفساني ومنه الى معدن التخيل ومنه القوة النظري وما بعده
على وجه الاشرف فالاشرف والاعلى فالاعلى كما الاول على وجه
الاخس فالادنى فالاخس والادنى فالادنى فهذا الترتيب
الصعودي على عكس النزولي فكانهما قوسان بداية الاولى بعينها
نهاية الثانية كما بداءنا اول خلق نعيده فاذا علمت هذا المثال فقس
عليه حال مبداء كلام الله وكتابه فانظر بعين المكاشفة الى هذا
المقام لان ذلك من عجايب سر الادمي واعلم ان حقايق ايات الله
بدايع حكمته وجوده ورحمته ثابتة اولا في علم الله وغيب غيوبه

ومن الاعصاب الى

نسبة النفساني الى العقل

على وجه لا يعلمها الا هو ثم في قلم قدرته على وجه بسيط مقدس
عن الكثرة والتفصيل وهي ايضا مسطورة في اللوح المحفوظ بل في عقول
الملائكة المقربين ثم يرتسم منها في نفوس الملائكة المدبرين ثم ينتسخ
منها في الكتب والالواح السماوية القابلة للمحو والاثبات وهكذا
الى السماء الدنيا ثم ينزل من السماء الى الارض نجوما بحسب المصالح
والاوقات وهذا كما ان المتكلم يتفكر اولا ويخطر بباله ويخطر
في خياله صورة ما يريد ان يتكلم به ويظهره ثم يخرجه من حد
الضمير بل حد وراء الضماير المتفاوتة والغيوب المترتبة الى حد
الخارج وعالم الشهادة فكذلك صورة حكمة الله تعالى واظهار
ما في مكامن علمه ومفاتيح غيبته وخزائن رحمته اذا اخرجت
من عالم الغيب الى عالم الشهادة حتى نزلت الى غاية النزول وبعد تمامها
تدبيرا للامر كما قال تنزيلا ممن خلق الارض والسموات العلى وقال
يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج فيها فعند ذلك اوان
الشروع في الصعود والعروج اليه كما في قوله اليه يصعد الكلم
الطيب والعمل الصالح يرفعه وقوله ان كل من في السموات والارض
الا اتي الرحمن عبدا لقد احصيهم وعدهم عدا وكلهم اتيه يوم القيمة
فردا وهذا الاتيان الى الرحمن لا يكون الا في صورة الانسان ومن
سبيل النظر في حال الانسان الكامل ودرجاته في الكمال ان المتأمل
منه في خلق السموات والارض اذا نظر الى هذا العالم ورأى السماء
والارض وما بينهما يظهر صورته في قلبه حتى انه لو غمض بصره
يرى تلك الصورة في خياليته متمثلة بين يديه حاضرة عنده كانه

اطواره بل يقول من سبيل

من حضوره الصورة الخارجية بين يدي جنبيه ثم يتادى من خياله
صورة الى نفسه ومنها ان كان ذا عقل بالفعل الى عقله البسيط
المتحد بالعقل الفعال فيحصل حقايق الموجودات التي دخلت اولا في
الحس ثم في الخيال وعالم المثال وهلم الى عالم الامر والعقل الفعال
عالم الحس موافقة لنسخ تلك العوالم وهي مطابقة للنسخة الموجودة في
اللوح المحفوظ المكتوبة بالقلم الالهي وهذه النسخ والكتب مترتبة
في الوجود الابتدائي على ترتيب الاشرف فالاشرف والاقرب من الحق
فالاقرب فما في القلم سابق على ما في اللوح المحفوظ وهو سابق على ما في
لوح المحو والاثبات وهو سابق على ما في صحيفة الاكوان المكتوبة
بمداد المواد الجسمانية الهيولانية وترتيبها في الوجود الاعادي على عكس
ترتيبها الابتدائي فيتبع وجودها الحسي وجودها الجسماني المادي
ثم يتبعه وجودها المثالي القدري ثم يتبعه وجودها العقلي
التفصيلي ويتبع ذلك وجودها العقلي البسيط العلمي الاجمالي ويتبع
ذلك كله العلم الازلي فرجع الامر الى ما كان وهو قوله الله يبدؤ
الخلق ثم يعيده ثم اليه ترجعون ومنها ايضا من لطائف صنع الله و
حكمته في خلق الانسان الكامل وصيرورته انسانا كبيرا بعد ما كان
عالما صغيرا فكان الوجود كله كشخص واحد دائر على نفسه وكان كتابا
كبيرا فاتحته عين خاتمته والعالم كله تصنيف الله تعالى وابتداء
بالعقل كما قال اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده ان ذلك
على الله يسير قل سيروا في الارض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ
النشأة الاخرة ان الله على كل شيء قدير فصل في فائدة انزال الكتب

والرسل الى الخلق اعلم ان الله تعالى لما اراد الابداع وحاول ان يخلق حقايق
الانواع لظهور اسمائه وصفاته كان عنده علوم جمة من غير محال
وكلمات كثيرة من غير آلة لسان ومقال وكتب عديدة بلا صحايف
ولا اوراق لانها قبل وجود الانفس والافاق تخاطب بخطاب كن
لمن في علمه ولم يكن في الوجود سواه فاوجد فاول ما اوجد حروفا عقلية
وكلمات ابداعية قايمة بذاتها من غير مادة وحركاتها واستعداداتها
وهي عالم القضاء العقلي ثم اخذ في كتابة الكتب وتصوير الكلمات و
ترتيب الايات على لوح الاجرام والابعاد وتصويرها بسطا والمركبات
بمداد المواد وكلمات هو عالم القدر التفصيلي كما قال الله الذي خلق
سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن وكما قال
فقضيهن سبع سموات في يومين واوحى في كل سماء امرها فلما تمت
له كتابة الجميع امرنا بمطالعة هذا الكتاب الحكمي وقراءة هذه الا
يات الكلامية والكتابية والتدبر فيها بقوله فاقرؤا ما تيسر من
القران وبقوله اقرا باسم ربك الذي خلق وقوله اولم ينظروا في ملكوت
السموات والارض وقوله ان في خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار لايات لاولي الالباب الذين يذكرون الله قياما
وقعودا ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا
باطلا وحيث كنا في ابتداء ضعفاء العقول ضعفاء الابصار كما قال
خلق الانسان ضعيفا فلم يكن يصل قوة انظارنا الى اطراف هذه الاوراق
واكناف هذه الكلمات العظام لتعاظم حروفها وتعالى كلماتها
وتباعد اطرافها وحافاتها وقد ورد عن بعض المكاشفين ان كل

كن

ان كل حرف من كلام الله في اللوح اعظم اعظم كذا من جبل قاف وان
الملائكة لو اجتمعوا على ان يقلوه فما اطاقوه فتضرعنا اليه بلسان
احتياجنا واستعدادنا الهنا ارحم على قصورنا ولا توايسنا عن روح
روحانك واهدنا سبيلا الى مطالعة كتبك وكلماتك ووصولا الى
مرضاتك وجنانك فتلطف بنا بمقتضى عنايته الشاملة وحكمته
الكاملة ورحمته الواسعة وقدرته البالغة فاعطى لنا نسخة مختصرة
من اسرار كتبه وانموذجا جزئيا من معاني كلماته التامات فقال وفي
انفسكم افلا تبصرون والمراد منها نفوس الكمل من الانبياء والمرسلين لان
نفس كل واحد كلمة تامة نازلة من عند رب العالمين بل كتاب مرقوم
يشهده المقربون مشتمل على ايات الملك والملكوت واسرار قدرة الله
والجبروت ثم اصطفى من بينهم كلمة جامعة اوتيت جوامع الكلم وارسل
الينا رسولا كريما ونورا مبينا وقرانا حكيما وصراطا مستقيما وتنزيلا
من العزيز الرحيم فجعل نسخة وجوده نجاة الخلق من عذاب الجحيم وكتابه
خلاصا من ظلمات الشياطين والقران النازل معه براءة العبد من
سلاسل تعلقات النفس ووساوس ابليس اللعين تنجز فافتح بصيرتك
يا انسان بنور معارف القران وانظر اولية الرحمن باخرية الرسول الهادي
الى عالم النور والرضوان واعلم ان الباري وفي حد الذات في اول الاولين
وخليفة الله فرداني الذات في اخر الاخرين كما بداكم تعودون فالله سبحانه
رب الارض والسماء وهذا الخليفة مرآة يرى بها كل الاشياء ويتجلى فيها
الحق بجميع الاسماء وينكشف بنور عينه عين المسمى من عرف نفسه
فقد عرف ربه النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم فاعرفها ايها السالك

الى الله حتى تعرف ربك قال عم من يطع الرسول ص من رانى فقد راى الحق
فصح يا مسكين نسبتك اليه لانه الاصل فى الوجود والمؤمنون بالله
واليوم الاخر تابعون له فى المقام المحمود المؤمن من صحت له نسبة التابعية
كمرآة وقعت فى محاذاة مرآة حاذت الشمس فتجد معه فى النور ومن لم
يجعل الله له نورا فما له من نور فافهم هذا واعلم ان من صفى وجرد قلبه
عن نقوش الاغيار ونقص عن ذاته غبار التعلقات وصقل مرآة
عين عقله عن غشاوة الوساوس والعادات وامات نفسه عن نفسه
واستغرق سره فى بحر جلال الله وعظمته وحشر الى مولاه باقيا
ببقائه من كان لله كان الله له فاذا رجع الى الصحو بعد المحو خرج الى
التفصيل بعد الاجمال والتكميل والى الفصل بعد الوصل والتحصيل
لتمكنه فى حضرة الاحدية واستقراره فى الحد المشترك الجامع بين
الحق والحقيقة بين بين الامرية والخلقية نفذ حكمه وامره واسمى
استجيبت دعوته وتكرم بكرامة التكوين وتكلم بكلام رب العالمين
وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم

فصل فى كيفية نزول الكلام وهبوط الوحى من عند الله

تعالى بواسطة الملك على قلب النبى ص وغايته ثم الى خلق الله وعلة
لبروزه من الغيب الى الشهادة اعلم ان هذا القرآن الذى بين اظهرنا
كلام الله وكتابه جميعا دون سائر الكتب السماوية النازلة على
سائر المرسلين سلام الله عليهم فانها ليست بكلام بل كتب [illegible]
ويكتبون بايديهم وان كان كل كتاب كلاما بوجه كما ان لكن الغرض
هيهنا كونه كلام الله خاصة وايضا نقول ان هذا المنزل

من الكلام على نبينا عليه وآله السلام قرآن وفرقان جميعا وسائر الكتب
السماوية فرقان فقط والفرق بين العينين كالفرق بين العقل
البسيط والعقل التفصيلى النفسانى فى هذا المنزل بما هو كلام الحق
نور من انوار الله المعنوية النازل من عنده على قلب من يشاء
من عباده المحبوبين لا المحبين فقط لقوله تع ولكن جعلناه نورا
نهدى به من نشاء من عبادنا وقوله نزل على قلبك بالحق وقوله وبالحق
انزلناه وبالحق نزل وهو بما هو كتاب انما هو صور ونقوش وارقام فيها
آيات احكام نازلة من محو ما على صحائف قلوب المحبين والواح نفوس
السالكين وغيرهم يكتبونها فى صحائفهم والواحهم بحيث يقرأها
كل مسلم قادر ويتكلم بها كل متكلم ويعمل باحكامها كل عامل موفق
وبها يهتدون وبما فيه يعملون ويتساوى فى هداها الانبياء عليهم
السلام والامم كما فى قوله تع وانزل التورية من قبل هدى للناس
وقوله وعندهم التورية فيها حكم الله واما القرآن العظيم الكريم
ففيه عظائم العلوم الالهية كان يتعلم بها رسول الله الخاتم ص
واهل بيته المكرم سلام الله عليه وعليهم لقوله تع وعلمك
ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما وفيه كرايم اخلاق الله
تخلق بها رسول الله ص لقوله انك لعلى خلق عظيم اذ كان خلقه القرآن
كما روى هنا فاذا علمت هذه المقدمات فنقول فى كيفية النزول
كما سيجيئ بيانه مفصلا فى مسائل النبوات ان سبب انزال الكلام
وتنزيل الكتاب هو ان الروح الانسانى اذا تجرد عن البدن وخرج
عن وثاقه من بيت قالبه ومن وطن طبعه مهاجرا الى ربه لمشاهدة

آياته الكبرى وتطهر عن درن المعاصي واللذات والشهوات والوساوس
العادية والتعلقات لاح له نور المعرفة والايمان بالله وملكوته الاعلى
وهذا النور اذا تأكد وتجوهر كان جوهرا قدسيا يسمى عند الحكماء في لسان
الحكمة النظرية بالعقل الفعال وفي لسان الشريعة النبوية بالروح
القدسي وبهذا النور الشديد العقلي يتلألأ فيه اسرار ما في الارض
والسماء ويترآءى حقايق الاشياء كما يترآءى بالنور الحسي البصري
الاشباح المثالية في قوة البصر اذا لم يمنعها حجاب وانما الحجاب ههنا
هو آثار الطبيعة وشواغل هذا الادنى وذلك لان القلوب والا
رواح بحسب اصل فطرتها صالحة لقبول نور الحكمة والايمان اذا
لم يطرء عليها ظلمة تفسدها كالكفر او حجاب يحجبها كالمعصية
وما يجري مجراها كما في قوله نطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون وقوله بل
ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون فاذا اعرضت النفس عن دواعي
الطبيعة وظلمات الهوى والاشتغال بما تحتها من الشهوة و
الغضب والحس والتخيل وتوجهت وولت بوجهها شطر الحق
وتلقاء عالم الملكوت الاعلى اتصلت بالسعادة القصوى فلاح
لها سر الملكوت وانعكس عليها قدس اللاهوت ورأى عجايب آيات
الله الكبرى كما قال سبحانه لقد رأى من آيات ربه الكبرى ثم ان
هذه الروح اذا كانت قدسية شديدة القوى قوية الانارة
لما تحتها لقوة اتصالها بما فوقها فلا يشغلها شان عن شان ولا
يمنعها جهة فوقها عن جهة تحتها فتضبط الطرفين وتسع قوتها الجانبين
لشدة تمكنها في الحد المشترك بين الملك والملكوت كالارواح

الضعيفة التي اذا مالت الى جانب غاب عنها الجانب الآخر واذا ركنت
الى مشعر من المشاعر ذهلت عن المشعر الآخر فاذا توجهت هذه الروح
القدسية التي لا يشغلها شان عن شان ولا يصرفها نشأة عن نشأة
وتلقت المعارف الالهية بلا تعلم بشري بل من الله يتعدى تأثيرها
الى قواها ويتمثل لروحه البشري صورة ما شاهدها بروحه القدسي
وتبرز منها الى ظاهر الكون فيتمثل للحواس الظاهرة سيما السمع والبصر
لكونهما اشرف الحواس الظاهرة فيرى ببصره شخصا محسوسا في غاية
الحسن والصباحة ويسمع بسمعه كلاما منظوما في غاية الجودة
والفصاحة فالشخص هو الملك النازل باذن الله الحامل للوحي
الالهي والكلام هو كلام الله وبيده لوح فيه كتاب هو كتاب الله
وهذا الامر المتمثل بما معه او فيه ليس مجرد صورة خيالية لا
وجود لها في خارج الذهن والتخيل كما يقوله من لا حظ له من علم الباطن
ولا قدم له في اسرار الوحي والكتاب كبعض اتباع المشائين معاذ الله
عن هذه العقيدة الناشية عن الجهل بكيفية الانزال و
التنزيل وتحقيق هذا المقام على بسط اللايق وتفسيره الموافق
مما سيجيء موعد ذكره في باب النبوات ولكن نزيدك لمعة اخرى

انارة قلبية واشارة نورية عليك وان تعلم بان
للملائكة ذوات حقيقية ولها ذوات اضافية مضافة الى ما
دونها اضافة النفس الى البدن لا هذا البدن المركب المستحيل المتجدد
الذي لا يبقى زمانين كما علمت في مباحث الطبيعة بل كان بدن يضاف
اليه شيء من الذوات الملكية فانما هو كالبدن المحشور في النشأة

الاخرة اما ذواتها الحقيقية فانما هي امرية متضائية قولية واما ذواتها
الاضافية فانما هي خلقية قدرية تنشأ منها الملائكة اللوحية واعظمهم
اسرافيل صاحب الصور الشاخص وسياتي الاشارة الى حقيقة صورة
في مباحث المعاد وحشر الاجساد فهذه الملائكة اللوحية ياخذون من الكلام
الالهي والعلوم الدينية من الملائكة العلمية ويثبتونها في صحايف
الواحهم القدرية الكتابية وانما كان يلاقي النبي صلعم في معراجه الصف
الاول من الملائكة ويشاهد روح القدس في اليقظة فاذا اتصلت
الروح النبوية بعالم عالم الوحي الرباني كان يسمع كلام الله وهو
اعلام الحقايق بالمكالمة الحقيقية وهي الاضافة والاستفاضة
في مقام قاب قوسين او ادنى وهو مقام القرب ومقعد الصدق
ومعدن الوحي والالهام وهو الكلام الحقيقي كامر وكذلك اذا
عاشر النبي صلعم الملائكة الاعلون يسمع صريف اقلامهم والقاء
كلامهم وكلامهم كلام الله النازل في محال معرفتهم وهي ذواتهم و
عقولهم لكونهم في مقاب القرب وقد حكى النبي صلعم عن نفسه كما روى
ليلة المعراج انه بلغ الى مقام كان يسمع فيه صريف اقلام الملائكة
ثم اذا نزل الى ساحة الملكوت السماوي يتمثل لصورة ما عقلها
وشاهدها في لوح نفسه الواقعة في عالم الالواح القدرية السماوية
ثم يتعدى منه الاثر الى الظاهر ويقع للحواس شبه دهش ونوم
لما علمت من ان الروح القدسية لضبطها الجانبين يستعمل
المشاعر الحسية لكن لا في الاغراض الحيوانية بل في سبيل سلوك
الرب سبحانه فيحتاج اليها في سبيل معرفة الله وطاعته لا جرم اذا

خاطبه الله

خاطبه الله خطابا من غير حجاب خارجي سواء كان الخطاب بلا واسطة او بواسطة
الملك واطلع على الغيب فانطبع في فيض نفسه النبوية نقش الملكوت وصور
الجبروت فكان منشرحه مثال من الوحي وحامله الى الحس الباطن فتجذب
قوة الحس الظاهر الى فوق ويتمثل لها صورة غير منفكة عن معناها وروحها
الحقيقي لا كصورة الاحلام والخيالات العاطلة عن المعنى فيتمثل لها
حقيقة الملك بصورة المحسوسة بحسب ما يحتمله فيرى ملكا من
ملائكة الله على غير صورته التي كانت له في عالم الامر لان الامر اذا نزل
صار خلقا مقدرا فيرى على صورته الخلقية القدرية ويسمع كلاما
مسموعا بعد ما كان وحيا معقولا او يرى لوحا بيده مكتوبا فيكون
الوحي لديه يتصل بالملك اولا بروحه العقلي ويتلقى منه المعارف
الالهية ويشاهد ببصره العقلي ايات ربه الكبرى ويسمع بسمعه العقلي
كلام رب العالمين من الروح الاعظم ثم اذا نزل عن هذا المقام الشامخ
الالهي يتمثل له الملك بصورة محسوسة بحسبه ثم ينحدر الى الحس
الظاهر ثم الى الهواء وهكذا الكلام في كلامه فيسمع اصواتا وحروفا
منظومة مسموعة يختص هو بها دون غيره لانها نزلت من
الغيب الى الشهادة وبرزت من باطنه الى ظاهره من باعث خارجي فيكون
كل من الملك وكلامه وكتابه يتادى من غيبه وباطن سره الى مشاعره
وهذه التادية ليست من قبيل الانتقال والحركة للملك الموحى
من موطنه ومقامه اذ كل مقام معلوم لا يتعداه ولا ينتقل بل مرجع
ذلك الى انبعاث نفس النبي صلعم عليه واله من نشاءة الغيب الى نشاءة الظهور
ولهذا كان يعرض له صلعم عليه واله شبه الدهش والغشي ثم يرى ويسمع

ثم يقع منه الانباء والاخبار فهذا معنى تنزيل الكتاب وانزال الكلام
من رب العالمين وعلم مما ذكر وجه ما قيل ان الروح القدسية تخاطب
الملائكة في اليقظة والروح النبوية يعاشرهم في النوم ولكن يجب ان
يعلم الفرق بين نوم الانبياء ع ونوم غيرهم كما الفرق ثابت بين
يقظتيهما فان نومهم كيقظة الناس ولذا قال ص ينام عيني ولا ينام
قلبي وقال علي ع الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا ولعلك مما ذكرنا تطلع
ان يطلع بان كل ما كان يراه ويشاهده الروح النبوية في عالم الامر ليس
الغيب
خارجا عن جنس الكلام والمتكلم والكتابة والكاتب فهذا امر مضبوط
واجب الوقوع وليس باتفاقي فتدبر ولاجل ذلك وقع في كثير من مواضع
القران ذكر تنزيل الكتاب والايات مشفوعا بذكر خلق السموات و
الارض وما فيها كما في قوله في سورة آل عمران ان الله لا يخفى عليه شيء
في الارض ولا في السماء هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء لا اله
الا هو العزيز الحكيم هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات
هن ام الكتاب واخر متشابهات وقوله فيها تلك ايات نتلوها عليك
بالحق وما الله يريد ظلما للعالمين ولله ما في السموات وما في الارض
واليه يرجع الامور وقوله فيها ان في خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار لايات لاولي الالباب وقوله في الانعام وهو الله في
السموات والارض فيعلم سركم ويعلم ما تكسبون وما تاتيهم من اية
من ايات ربهم الا كانوا عنها معرضين وقوله في هود كتاب احكمت
اياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير الى قوله كل في كتاب مبين
وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام وقوله في الرعد تلك

ايات

ايات الكتاب المبين والذي انزل اليك من ربك الحق ولكن اكثر الناس لا
يؤمنون الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش
وسخر الشمس والقمر كل يجري لاجل مسمى يدبر الامر يفصل الايات لعلكم
بلقاء ربكم توقنون وقوله في سورة ابراهيم الر كتاب انزلناه اليك لتخرج
الناس من الظلمات الى النور باذن ربهم الى صراط العزيز الحميد الله الذي
له ما في السموات وما في الارض وقوله في يونس الر تلك ايات الكتاب
الحكيم الى قوله ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام
ثم استوى على العرش يدبر الامر وقال ان في اختلاف الليل والنهار
وما خلق الله في السموات والارض لايات لقوم يتقون وفي سورة
يوسف وكاين من اية في السموات والارض يمرون عليها وهم
عنها معرضون وقوله ما انزلنا عليك القران لتشقى الا تذكرة لمن
يخشى تنزيلا ممن خلق الارض والسموات العلى وقوله حم عسق كذلك
يوحي
اليك والى الذين من قبلك الله العزيز الحكيم له ما في السموات وما في
الارض وهو العلي العظيم وقوله في الزخرف حم والكتاب المبين انا
جعلناه قرانا عربيا لعلكم تعقلون وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم
الى قوله ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن خلقهن
العزيز الحكيم وقوله في الدخان حم والكتاب المبين انا انزلناه في ليلة
مباركة انا كنا منذرين الى قوله رب السموات وما بينهما ان كنتم موقنين
وقوله في الجاثية تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم ان في السموات
والارض لايات للمؤمنين وفي خلقكم وما يبث من دابة ايات لقوم
يوقنون واختلاف الليل والنهار وما انزل الله من السماء من رزق

فاحيا به الارض بعد موتها وتصريف الرياح ايات يعقلون تلك ايات الله
نتلوها عليك بالحق الى قوله فبشره بعذاب اليم وقوله وسخر لكم ما في
السموات وما في الارض جميعا منه ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون
وهذا التسخير تسخير ذاتي انما وقع للانسان الكامل عند اتصاله بعالم
الامر المحيط بالكل وقوله في الاحقاف تنزيل الكتاب من الله العزيز
الحكيم ما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق واجل مسمى وقوله
في الجمعة يسبح لله ما في السموات وما في الارض الملك القدوس العزيز
الحكيم هو الذي بعث في الاميين الى قوله لفي ضلال مبين الى غير ذلك
من مواضع القران والسر في ذلك ان القران والايات المنزلة هي بعينها
ايات كلامية عقلية في مقام وكتب لوحية في مقام واكوان خليقة
في مقام والفاظ مسموعة بهذه الاسماع الحسية ونقوش مكتوبة
مبصرة في المصاحف بهذه الابصار الحسية فالحقيقة واحدة
والمجالي متعددة والمشاهد مختلفة والمواطن كثيرة

فصل

في كشف النقاب عن وجه الكتاب ودفع الحجاب عن سر الكلام وروحه
لاولي الالباب اعلم ايها المسكين ان هذا القران انزل من الحق الى
الخلق مع الف حجاب لاجل ضعفاء عيون القلوب وخفافيش ابصار
البصاير فلو فرض ان باء بسم الله مع عظمته التي كانت له في اللوح نزل
الى العرش لذاب واضمحل الكرسي فكيف الى السماء الدنيا وفي قوله
لو انزلنا هذا القران على جبل لرايته خاشعا متصدعا من خشية الله
اشارة الى هذا المعنى قال بعض ائمة الكشف الوجدي في هذا المعنى
كل حرف في اللوح اعظم من جبل قاف وهذا اللوح المشار اليه بقوله

انه

انه لقران كريم في لوح محفوظ وهذا القاف رمز الى ما قوله ق والقران المجيد
فان القرآن وان كان حقيقة واحدة لكنها ذو مراتب ومواطن كثيرة في
النزول واساميه بحسبها مختلفة وله بحسب كل موطن ومقام اسم
خاص ففي موطن يسمى بالمجيد بل هو قران مجيد وفي مقام اسمه عزيز انه لكتاب
عزيز وفي اخر اسمه علي حكيم وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم وفي اخر كريم
انه لقران كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون وفي اخر مبين
ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وفي اخر حكيم يس والقران الحكيم وله
الف الف من الاسامي لا يمكن سماعها بالاذان الظاهرة ولو كنت
ذا سمع باطني في عالم العشق الحقيقي والجذبة الباطنية والمحبة الالهية
لكنت ممن يسمع اسماءه ويشاهد اطواره لما مرت الاشارة اليه من ان
الكتاب الفعلي الكوني بازاء الكلام القولي العقلي وهو بازاء الاسماء
والصفات الالهية لكن هناك على الوحدة والاجمال وههنا على وجه
الكثرة والتفصيل كما قال كذلك نفصل الايات لقوم يعقلون و
قوله كتاب احكمت اياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير وكما ان صور الكائنات
من الارض والسموات وما بينهما وهي عالم الخلق تفصيل لما في العالم
العقلي وهو عالم الخلق تفصيل لما في عالم العقلي هو عالم الامر فكذلك
جميع ما في العالمين الامر والخلق كتاب تفصيلي لما في العالم الالهي
من الاسماء والصفات واعلم ان اختلاف صور الموجودات وتباين صفاتها
وتضاد احوالها شواهد عظيمة لمعرفة بطون القرآن وانوار جماله و
اضواء اياته واسرار كلماته ولتعلم اسماء الله الحسنى وصفاته العلى كما
قال ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه

ففي هذه الآية اوجب استقر على الانسان علم الحكمة والتوحيد ومعرفة
الامر والخلق ومعرفة الآفاق والانفس لان علم الاسماء هي ارباب صور
الانواع والدعوة لا يحصل والدعوة لا يحصل الا بالتدبر في
المصنوعات في والتامل في المربوبات من كل ما في الارض والسماوات
ولاجل ذلك وقع الامر بالتدبر والتفكر فيها في احوالها في كثير
من الآيات وسبيل هذا الباب من المعرفة مما سلكه العرفاء
المحققون والعلماء الالهيون وهم القايلون بان هذه الصور
المتنوعة المتخالفة صور اسماء الله تعالى وظلال ومثل لها و
مظاهر وتجالي لما في العالم الالهي والصقع الربوبي وذلك لان
كل ما يوجد في عالم من العوالم ففي العالم الاعلى الالهي الاسمائي
يوجد منه ما هو اعلى واشرف وعلى وجه ابسط واقدس وهما
عند الله خير وابقى **فصل** في تحقيق كلام امير المؤمنين
وامام الموحدين علي عليه السلام كما ورد ان جميع القرآن في باء
بسم الله وانا نقطة تحت الباء اعلم اهداك الله يا حبيبي ان من جملة
المقامات التي حصلت للسالكين السايرين الى الله وملكوته بقدم
العبودية بنور اليقين انهم يرون بالمشاهدة العيانية كل القرآن
بل جميع الصحف المنزلة في نقطة تحت باء بسم الله بل يرون جميع الموجودات
في تلك النقطة الواحدة وقد بينا في هذا الاسفار وفي غيرها
بالبرهان ان بسيط الحقيقة كل الاشياء وقال معلم حكمة المشائين
ومقدمهم في الميمر العاشر من كتابه المعروف باثولوجيا الواجب
المحض هو علة الاشياء كلها وليس كشيء من الاشياء بل هو بدو الاشياء

وليس

وليس كشيء من الاشياء بل هو بدو الشيء وليس هو الاشياء بل الاشياء
كلها فيه وقد صرح بهذا في غير موضع من كتابه ونحن نمثل لك في هذا (من مواضع)
المعنى مثالا من المحسوس يقربك الى فهمه من وجه فانك اذا قلت لله
ما في السموات وما في الارض فقد جمعت جميع الموجودات في كلمة واحدة
واذا حاولت ذكرها بالتفصيل لافتقرت الى مجلدات كثيرة ثم قس
على نسبة اللفظ نسبة المعنى الى المعنى على ان نسبة عالم المعاني والتفاوت
وبين اقسامها وافرادها لا يقاس بنسبة عالم الالفاظ والتفاوت
فيها ولو اتفق لاحد ان يخرج من هذا الوجود المجازي الحسي الى ان
التحقق بالوجود العقلي واتصل بدايرة الملكوت السبحاني حتى شاهد
معنى والله بكل شيء محيط ويرى ذاته محاطا لها فهو تحت كبريا
نعم فحينئذ يشاهد وجوده تحت نقطة بالسببية لسبب الاشياء
ويعاين عند ذلك تلك الباء التي في بسم الله حينما تجلت له عظمتها
وجلالة قدرها وارتفاعها سمعنا ماهيتها عن وامثالنا لا نشاهد
من القرآن الا السواد لكوننا في عالم الظلمة والسواد وما حدث فيه
من مد هذا المواد اعني مادة الابعاد والاجساد وهيولى الاضداد و
الاعداد والمدرك لا يدرك شيئا الا بما في قوة ادراكه بما يكون من (وقوة ادراكه)
جنس مدركاته بل هي عينها كما ذهبنا اليه فالحس لا ينال الا المحسوس
ولا الخيال الا المتخيل ولا العقل الا المعقول فلا يدرك النور الا بالنور
ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فنحن بسواد هذا العين لا نشاهد
الا السواد ارقام الكلام ومدادا نقوش الكتاب فاذا خرجنا من هذا
الوجود المجازي والقرية الظالم اهلها مهاجرا الى الله ورسوله في

قطع المنازل التي بيننا وبين المطلب وادركنا الموت عن هذه النشآت
والاطوار التي بعضها صورية حسية او خيالية او وهمية او عقلية
وقطعنا النظر عن الجميع ومحونا بوجودنا في وجود كلام الله ثم احيانا الله
بعد موتنا واخرجنا من المحو الى الصحو ومن الفناء الى البقاء ومن الموت
الى الحيوة حيوة ثانية باقية ببقاء الله فما ترى بعد ذلك من القرآن
سوادا اصلا الا البياض الخالص والنور الصرف الذي لا يشوبه ظلمة
واليقين المحض الذي لا يعتريه ريب وتحققنا بقوله تعالى ولكن جعلناه
نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وبقوله اتيناه من لدنا علما و
عند ذلك نقرأ الآيات من نسخة الاصل وهو الامام والذكر الحكيم
ومن عنده علم الكتاب وهو امير المؤمنين علي ع لقوله تعالى وانه
في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم ولهذا نطق بما نطق من قوله انا النقطة
تحت الباء وقوله مشيرا الى صدره الشريف ان ههنا لعلوما جمة
لو وجدت لها حملة ولعل الكلام في الكلام قد خرج عن طور الاوهام
وتعدى عن اسلوب المباحثة والتعليم لكن المثل سائر ان الكلام
يجر الكلام ولعذري في اخوان الحقيقة ان عشق الحبيب يجري على
عد اوصافه وكمالاته ونعوت جماله وعد شمايله في ذاته وصفاته
وكلامه وكتابه ورسوله وامره ونهيه وساير افعاله كما نحن بصدده
ان شاء الله تعالى ولنرجع الى ما كنا فيه فصل في بيان الفرق
بين كتابة المخلوق وكتابة الخالق هذا ايضا علم دقيق لا يذعنه
الا صاحب بصيرة قلبية ليفرق الفرق صورة محسوسة يكون
مبداؤها من خارج الحس وبين صورة محسوسة يكون مبدؤها

من داخل

من داخل الحس مع ان كلا منهما محسوس بهذه الحواس الظاهرة والحس
لا يفرق بينهما انه قد يقع لبعض عند ظهور السلطان الباطن وقوة بروزه
الى الظاهر كما قال تعالى وبرزت الجحيم لمن يرى ان يرى المحسوس بعين الحس
محسوسا بعين الخيال فيرى الغيب شهادة في حقه وهذا امر تواتر
نقله وتكاثر وقوعه ومما اتفقت روايته من هذه الامة ان رسول
الله ص خرج يوما وبيده كتابان مطويان قابض بكل يد على كتاب فقال
اصحابه اتدرون ما هذان الكتابان فاخبرهم بان في احد الكتاب الذي
بيده اليمنى اسماء اهل الجنة واسماء ابائهم وقبايلهم وعشايرهم من
اول من خلقه الله الى يوم القيمة وفي الكتاب الآخر الذي بيده اليسرى اسماء
اسماء اهل النار واسماء ابائهم وقبايلهم وعشايرهم من اول خلقه الله
الى يوم القيمة الحديث فمن ههنا مع ما تقدم من كيفية نزول الوحي و
الكتاب على الانبياء ع يعلم الفرق بين كتابة الله وكتابة المخلوق اذ لو حاول
المخلوق ان يكتب هذه الاسماء على ما هي عليه في ذينك الكتابين لم يقدر
عليها ولا ايضا انما قام بذلك ولم يقف به كل ورق في العالم ومن هذا
القبيل كتاب الجفر والجامعة الموجود عند الائمة الطاهرين من اهل البيت
سلام الله عليهم اجمعين قد ورثه خلف عن سلف الى زمان ظهور المهدي ع
وذلك لان فيه كل حلال وحرام وكل شيء يحدث الى يوم القيمة وكل ما يحتاج
اليه الانسان حتى الارش في الخدش ومما حكى ايضا في هذا الباب عن
بعض البله من اهل الحاج انه لقي رجلا وهو يطوف طواف الوداع فاخذ ذلك
الرجل يمازح هذا الابله هل اخذت براءتك من النار فقال الابله وهل
اخذ الناس ذلك قال نعم فبكى ذلك الابله ودخل الحجر وتعلق باستار الكعبة

وجعل يبكي ويطلب من الله ان يعطيه كتابه عتقه من النار فجعل
الناس واصحابه يلومونه ويعرفونه ان فلانا اخرج معك ولا يصدقهم
وكان مستمرا على حاله فبينا هو كذلك اذ سقطت عليه ورقة من
الجو من جهة الميزاب فيها مكتوب عتقه من النار ففرح بها واوقف
الناس عليها وكان من اية ذلك الكتاب انه يقرا انه يقراء في كل ناحية
على السوا لا يتغير كلما قلبت الورقة انقلبت الكتابة لانقلابها فعلم
الناس انها اية من عند الله والحكايات والاثار في هذا الباب كثيرة
ذكرها يؤدي الى الاطناب فان قلت لو كان الفرق بين كتابة الخالق
وكتابة المخلوق ما اشرت اليه انفا من ان الاولى مما يبرز من جهة
الباطن للغيب الى جهة الظاهر والشهادة فيدرك بعين الخيال
اولا ثم بعين الحس تبعا بخلاف الثانية فان الامر فيها على عكس ذلك
من حيث انها يدرك اولا بعين الحس ثم بعين التخيل لوجب ان
يختص بمشاهدة كتابة الخالق من غلب على باطنه سلطان الا
خرة دون غيره من افراد الناس واهل الحجاب قلت لعل حصولها
لغيره بحسب التبعية من جهة تاثير نفسه فيهم وسراية
حاله منه اليهم لاسباب خفية لا يطلع على تفاصيلها ولا يبعد
ان يكون اهتمام نفوس الحاضرين من جهة استغراقهم في تلك الساعة
في التعجب عن حاله والتفكر في ذلك يوجب تعطل حواسهم الظاهرة
عن استعمال النفس اياها في المحسوسات الخارجة ورجوعها الى الجانب
الباطن ومعدن التخيل وعالم الغيب **فصل** في تحقيق قول النبي ص
ان للقرآن ظهرا وبطنا وحدا ومطلعا اعلم ان القرآن كالانسان

ينقسم

ينقسم الى سر وعلن ولكل منهما ايضا ظهر وبطن ولبطنه بطن اخر الى ان يعلمه الله
ولا يعلم تاويله الا الله وقد ورد ايضا في الحديث ان للقرآن ظهرا وبطنا
ولبطنه بطنا الى سبعة ابطن وهو كمراتب باطن الانسان من الطبع والنفس
والصدر والقلب والعقل والروح والسر والخفي اما ظاهره فهو
المصحف المحسوس الملموس والرقم المنقوش المحسوس واما باطنه
فهو ما يدركه الحس الباطن ويثبته القراء والحافظون في خزانة مدركاتهم
ومخزوناتهم كالخيال ونحوه والحس الباطن لا يدرك المعنى عريا بل مخلوطا مع
غواشي جسمانية وعوارض مقدارية الا انه يستغني بعد زوال المادة
المحسوس عن الحضور فهاتان المرتبتان من القرآن دنياويتان مما يدركه
كل انسان بشري واما باطنه وسره فهما مرتبتان اخراويتان ولكل منهما
مراتب درجات ومنازل ومقامات فالاولى منهما مما يدركه الانسان
المتمكن عن تصور المعاني بحدودها وحقايقها منفوضة عنها اللواحق
الغريبة والاثار الخارجية المادية ماخوذا كل منها من المبادي العقلية
من حيث يشترك فيه الكثرة ويجتمع عنده الاعداد في الوحدة
ويزول عنه التعاند والتضاد ويتصالح فيه الاحاد بل الاضداد
لا كحالها في عالم المواد والاجساد ومثل هذا المعنى المشترك فيه لا
يدركه الروح الانساني ما لم يتجرد عن مقام الخلق الى مقام الامر ولم
ينفض عن وجه ذاته تراب قبر الله قبر البدن وحواسه اذ ليس من
شان المغمور في المادة ان يكون عاقلا للشيء كما ليس من المنغمس فيها كالمحسوس
ان يكون معقولا على انك قد علمت ان كل مرتبة من الادراك
سواء كان احساسا او تخيلا او توهما او تعقلا لا بد من ضرب من التجرد

وان مدار المدركية والمدركيته على نحو من التجرد عن المادة والهجرة عن
الدنيا وان درجات التجرد والمفارقة متفاوتة جدا فكذا درجات
الوصول الى درك حقايق الاشياء والقرب من عالم الالهية والاخذ
منه تعم فالروح الانسانية تارة يتلقى ادراك الاشيا من عالم الحس
وذلك عند نزوله في مرتبة بدنه وحواسه وتارة يتلقى من عالم
التخيل والتمثل الجزئي وتارة يتلقى المعارف العقلية بجوهره العقلي
الذى هو من خير عالم الامر وتارة ياخذ المعارف الالهية من الله بلا
حجاب من عقل او حس فان تصرف الحس وما يجرى مجراه لما كان فيما
هو من عالم الخلق والتقدير وتصرف العقل لما كان فيما هو من عالم الامر
والتدبير فالذى يكون فوق الخلق والامر جميعا فهو محتجب عن
الحس والعقل جميعا فلا يدركه نور الحق الا بنور الحق ولا ينال الا
بقوة من له الامر والخلق كما ورد عن ابى عبد الله عم قال قال امير المؤمنين ع
اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة واولى الامر بالامر بالمعروف
الحديث وللدلالة على تفاوت المقامات قال تع في صفة القران
انه لقران كريم فى كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون تنزيل
من رب العالمين فذكر له اوصافا متعددة بحسب درجاته
ومقاماته اولها واعلاها الكرامة عند الله وادناها التنزيل
الى هذا العالم من عند رب العالمين ولا شك ان كلام الله من
حيث هو كلامه قبل النزول الى عالم الامر وهو اللوح المحفوظ
وقبل نزوله الى عالم السماء الدنيا وهو لوح المحو والاثبات و
نزوله الى عالم الخلق والتقدير له مقام شامخ الهى ومرتبة رفيعة

لا يعلم الا الله ولا يدركه احد من الانبياء عليهم السلام الا في مقام الاحدية
عند انسلاخه عن القيود الامكانية وتجرده عن الكونين وخروجه
عن النشاتين وتجاوزه عن العالمين الخلق والامر وبلوغه عن قاب
قوسين او ادنى كما اخبر خير الانبياء وافضل البشر عن حاله لي مع الله
وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وللاشارة الى هذا
المقام قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم وقوله لا يعلم
الغيب الا الله وقوله افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور
من ربه وفي الحديث ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلماء
بالله وللاشارة الى مقام القلب المعنوى والمحل الباطني وقع قوله
ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد و
قوله حكاية عن الكفار الجاحدين لو كنا نعقل او نسمع ما كنا في
اصحاب السعير وللاشارة الى مقام المحل الظاهر من منازل القران
بقوله تع فاجره حتى يسمع كلام الله وللاشارة الى تفاوت مقامات
العلماء في درجات علمهم قال تع نرفع درجات من نشاء وفوق كل
ذى علم عليم وقوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض وقوله
في حق الملائكة وما منا الا له مقام معلوم **تذكرة تمثيلية** و
بالجملة للقران درجات ومنازل كما للانسان وادنى مراتب القران
وهو ما في الجلد والغلاف كادنى مراتب الانسان وهو ما في الاهاب
والبشرة والقران في كل مرتبة ومقام حملة يحفظونه ويكتبونه
ولا يمسونه الا بشرط طهارتهم عن حدثهم او عن حدوثهم وتنزههم
وانسلاخهم عن مكانهم او عن امكانهم والقشر من الانسان لا القشر

من القرآن والانسان القشري من الظاهرية لا يدرك الا المفهومات
القشرية والنكات البيانية والاحكام العملية والسياسات الشرعية
واما روح القرآن وسره ولبه فلا يدركه الا اولوا الالباب وذوو النهى
ان حقيقة الحكمة لا ينال الا بموهبة الله ولا يبلغ الانسان
الى رتبة يسمى حكيما الا بان يفيض الله عليه من حكمته حكمة
ومن لدنه علم لان العلم والحكمة من صفاته الكمالية لان العليم
والحكيم من اسماء الله الحسنى ولا بد فى من له نصيب منهما ان
يكون ذلك بمجرد موهبة الله اياه له ولذلك قال سبحانه بعد
قوله ويعلمهم الكتاب والحكمة الاية ذلك فضل الله يؤتيه
من يشاء والله ذو الفضل العظيم وسمى الحكمة خيرا كثيرا وقال
ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا وما يذكر الا اولوا الالباب

فصل في توضيح ما ذكرناه وتبيين ما اجملناه من كون

معرفة لب الكتاب مختصة باهل الله من ذوى البصائر وذوى الالباب
اعلموا ايها الاخوان السالكين المغيثين باحر الدين وفهم
غرايب الكلام المبين ان فهم غرايبه ورموزه وعجايبه مما لم
يتيسر لاحد من الناس وان كان من الاكياس الا لمن دارس علم
اليقين وتعلم في مدارس آل ياسين ومكتب اهل التقديس من
اهل الذكر الحكيم وقراءة الايات من ارقام اللوح المحفوظ ونسخة
الاصل الكريم الذى هو الامام المبين وكان معلمه علمك
ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما ومؤدبه ادبنى
ربى فاحسن تاديبى وكان كاتب لوحه بالقلم ومصور صحيفة

نفسه

١٨٧

نشان
نفسه بصورة العلم والحكم هو ربك الاكرم الذى علم بالقلم علم الانسان
ما لم يعلم فالله سبحانه معلمه لا بسبب آخر من الاسباب كفكر او تقليد
او قياس او رواية او سماع بل بان يتلقى القرآن من لدن عليم حكيم او
يسمع بسماع باطنى في عالم الغيب من عند مطاع ثم امين رمز قرآنى
وتلويح كلامى ان اول ما ينكشف لاولاد روح القدس فى
مكتب التقديس ما معنى اللوح والقلم والكتابة والرقم ومعنى
الم وطاها وياسين القرآن الحكيم ومعنى ص والقرآن ذى
الذكر وق والقرآن المجيد ون والقلم وما يسطرون ومعنى الحروف
الجمل وهى الحروف المقطعة القرآنية والكلمات التامات المفردة
وبعدها الكلمات المفردة وبعدها الكلمات المركبة القرآنية
فان العناية الربانية لما تعلقت بتربية اطفال الارواح الغائبة
افاد لهم رزقهم من البان ضروع الملكوت والجنان واناق لهم من
لطائف الرحمة والرضوان اغذية لطيفة روحانية في كسوة
الحروف المفردة على طريقة الرمز والاشارة الى مقاصد اهل
البشارة لئلا يطلع عليها الاغيار ومن لم يكن لهم اهلية الوصول
الى عالم الاسرار ومعدن الانوار فكتب الله اولا في الواح ارواحهم
حروفا مجملة ومقطعات مفردة لعلهم يذكرون وبصنايع آبائهم
يصنعون وعلى مثل كتابتهم يكتبون والى منازلهم ومقاماتهم
يرتقون وبآيات الله يهتدون والى ربهم يرجعون لقد كنا حروفا
عاليات نزلنا فى سطور سافلات وهذه الحروف المقطعة تسمى
فى عالم السر الخفى بالحروف المجملة وفى ذلك العالم يصير الحروف المقطعة

منفصلة ويصير المنفصلات مجملة متصلة لا سيما في يوم الفصل
والتميز ليميز الله الخبيث من الطيب ويوم الجمع ايضا يوجد لقوله
تعالى ذلك يوم الفصل جمعناكم والاولين وقوله ذلك يوم لا ريب
فيه فاهل الدنيا لكونهم في مقام التفرقة المعنوية والجمعية
الصورية الاتصالية يرون الحروف المختلفة مجتمعة والمعنى
المنفصلة متصلة والحروف الواحد بالمعنى حروفا متعددة
فاقل علامة من ارتفع من هذا المنزل ان ينكشف عليه معرفة
الحروف المقطعة وكيفية نزولها في لوح الكتاب ثم مشرحة
لاولي الالباب كما اشار اليه بقوله ولقد وصلنا لهم القول لعلهم
يتذكرون هذا القوم واشار الى مقام قوم آخرين بقوله قد
فصلنا الآيات لقوم وقوله كتاب فصلت اياته فقد اتضح لك
ايها السالك المسكين ان اول ما يرتسم في لوح القارئ المبتدي
حروف التهجي ليستعد بذلك لتلاوة آيات المكتوبة في الصحيفة
القدسية ويطيع الله في امره تعالى اقرأ باسم ربك الذي خلق
وقوله اقرأوا ما تيسر من القرآن وعند ذلك يسهل عليه التلاوة
والذكر وتيسر لها القراءة ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من
مدكر وح يتاتى له المحافظة للقرآن والمداومة على تلاوة آياته
بحفظ الله تعالى قلبه عن وساوس الشيطان كما قال وانا له لحافظون
ويكون قلبه عند ذلك فلكا محفوظا عن اختطاف مردة الجن
والشياطين وسماء مزينة بزينة كواكب آيات الكتاب المبين
التي رجوم اوهام المطيعين المعطين واغاليط الموسوسين

في صدور

واستراق

المتخلين كما قال وحفظنا من كل شيطان رجيم الا من استرق السمع فاتبعه
شهاب مبين لشعانغييى وجملة القول ان من لم يظهر عليه سلطان
الآخرة ولم يقم بعد عن قبر هذه النشأة لم يطلع على معاني الكلام ورموز آيات
القرآن وحروفه وكلماته ولم تحدث سمعه حروفه المقطعة ولم تنجل له وجوه
قايلها ومبديه وعظمة كاتبه ومنشيه فانتبه يا مغرور وقم من رقدة
تاحمك وحتى يسافر معك في سبيل مهاجر الى الله ورسوله ومشاهدة
ملكوته الاعلى واستماع اياته الكبرى ولا تجلس مع اهل الغفلة والبطالة
وذر الذين اتخذوا دينهم هزوا واشتغلوا بدنياهم لهوا ولعبا وغرتهم الحيوة
الدنيا ذلك مبلغهم من العلم وهم الذين ذمهم الله في مواضع من كتابه
ووبخهم بقوله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا وشكى
الى الله ورسوله عنهم بقوله يا رب ان قومي اتخذوا هذا القرآن مهجورا
رب رجل اديب اديب عاقل فصيح عارف بعلم اللغة والنحو والبلاغة
متكلم قادر على فن المناظرة مع الخصام والالزام وعلى الكلام لم يسمع
حرفا من حروف القرآن ولا فهم كلمة واحدة من كتاب الله النازل
على عبده ولم يرغب بعد الى ما هو بالحقيقة علم ونور وفقه وحكمة
لاعراضه عن ذلك بما اكتسب عليه الجمهور مما يعد عندهم علما وايمانا
وفقها وايقانا فاخرج ايها العاقل من بيت حجابك وعتبة بابك
واخلع عنك لباس اهل الجاهلية وانطلق عن قيودك الرسمية
ورسومك العامية لترى عجايب قدرة الله وعظمته في انزال القرآن
وتنزيل الكتاب والفرقان وترى فتح مقاليد خزائن السموات والارض
بمفاتيح علم الغيب المبرا عن كل الشك والريب فان ادركك الموت في الخروج

عن بيت نشأتك الاولى الى الفطرة الثانية والنشاة الاخرة فقد وقع
اجرك على الله بل الله مولاك وهو اجرك وجزاك كما قال ومن يخرج من
بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله

فصل في نعت القرآن بلسان الرمز والاشارة اعلم ايها
المتدبر المتامل ان القرآن اذا كشف نقاب العزة عن وجهه ورفع
جلباب العظمة والكبرياء عن سره يشفي كل عليل داء الجهل و
يروي كل غليل طلب الحيوة والحقيقة ويداوي كل مريض القلب
بعلل الاخلاق الذميمة واسقام الجهالات المهلكة وعن رسول الله صلى الله
عليه وآله ان القرآن هو الدواء وان القرآن غنى لا فقر بعده ولا
غنى دونه والقرآن هو حبل الله المتين النازل الى هذا العالم ل
النجاة المقيدين بسلاسل التعلقات واغلال الاثقال والاوزار
من حب الاهل والولد والجاه والمال وشهوة البطن والفرج و
الذهب والفضة والخيل وطول الآمال وهو مع عظمة قدره
ومأواه ورفعة سره ومعناه مما تلبس بلباس الحروف والاصوات
واكتسى بكسوة الالفاظ والعبارات رحمة من الله للعباد وشفقة
على خلقه وتانيسا لهم وتقريبا الى افهامهم ومداراة معهم و
منازلة الى اذواقهم والا فما للتراب ورب الارباب ففي كل حرف من
حروفه الف رمز واشارة وغنج ودلال وجلب لقلوب العشاق
المشتاقين الى روح الوصال فوقع النداء من عالم السماء لتخليص الاسراء
من هذا المهوى وسجن الدنيا بقوله فذكرهم فان الذكرى تنفع
المومنين فبسطت شبكة الحروف والاصوات مع حبوب المعاني

الصيد

طيور نفوس الادميين وهي السماء بالحمامة المطوقة

الصيد طيور السماوات ولكل طير رزق خاص يعرف ذلك مبدع
الخلايق ومنشيها ومعيدها ومبديها وانما الغرض الاصلي اصطياد نوع
خاص من الطيور السماوية برزق مخصوص سماوي من اغتذى به يفهم منطق
الطير كله وهو المقصود من بسط الشبكة في الارض دون غيره سواء عليهم
انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وكان بعضهم لقصور لا يطيق ملاحظة
هذا الامر الذي به قوت القلوب وغذاء الارواح فالجوا بما لا يطيقوا
خوض غمرته فالجموا بلجام المنع وقيل لهم اسكنوا فما لهذا خلقتم لا
يسأل عما يفعل وهم يسألون ما للعميان وملاحظة حقايق الالوان
واما من امتلات مشكوة قلبه نارا ومقتبسا من نور القرآن فادرك
اسرار الامور والكلمات والايات كما هي فقيل لهم تادبوا بادب الله ورسوله
فاسكتوا فيه واستروا ضعفكم ولا تكشفوا حجاب الشمس لابصار الخفافيش
فيكون ذلك سبب هلاكهم وانزلوا الى السماء الدنيا من ينتهي علومكم
ليانس بكم ضعفاء الابصار ويقتبسوا من بقايا انواركم المشرقة
من وراء حجب مضروبة بينكم وبينهم وكونوا كما قيل شربنا واهرقنا
على الارض فضله وللارض من كاس الكرام نصيب ولذلك يوجد
في القرآن ما فيه صلاح كل احد وما رزق من الارزاق المعنوية و
الصورية الا ويوجد في الكتاب قسم منه لاهله متاعا لكم ولانعامكم
ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وكما يوجد فيه من حقايق الحكم
وطرايف النعم التي فيها غذاء للارواح والقلوب فكذلك يوجد فيه
العلوم الجزئية والاغذية والادوية الصورية من القصص
والاحكام والمواريث والديات والمناكحات وغيرها مما ينتفع به

في المنازل والعوام ففيها الاغذية المعنوية والصورية معا والاقتباسات
الاخروية والدنيوية جميعا فما من شئ الا وفيه تبيانه ولو كان
من باطنك طريق الى ملكوت القران وباطنه لتعرف كونه تبيانا
لكل شئ **تنبيه واشعار** اعلم ان خطابات القران كقوله يا ايها الا
نسان يا ايها الذين امنوا مما يختص باحباء الله المتالهين واوليائه
المقربين لا المبعدين المكوزين والجاحدين المنكرين اذ ليس لهم نصيب
من درك معاني هذا الكلام والكتاب الا قشور الالفاظ والمباني لانهم
عن السمع لمعزولون ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا
وهم معرضون لان العناية الالهية ما سبقت لهم بالحسنى فهكذا كان
اول هذا الامر واخره وانت ايضا يا حبيبي لو لم يكن ممن قضى الله فيك
خيرا ولم يكن اهلا لذلك بحسب ما تيسر لك هذا الامر العسير في النقد
لما وقع منك الا التقليد كالعميان ان كنت من المسلمين ولم يكن من
الجاحدين وان كنت من المسلمين اهلا له وقد عطاك الله عينا
صحيحة غير مكنونة وحجاب تقليد لامام ولا فتر بافتر عصبية فاذا فتحت
عينك ابصرت ما هو بين يديك فلا تحتاج الى قايد يقودك واما
المقلد فهو كالاعمى في المشي يحتاج الى قايد ولكن ليس كل ما يدركه
قايدا ويفعله يمكن للمقلد ان يقلده فيه انما التقليد يجري في
الامور الناقصة والافعال الدنية فالاعمى يمكن ان يقاد ولكن
الى حد ما فاذا ضاق الطريق صار احد من السيف وادق من
الشعر قدر الطاير على ان يطير عليه ولم يقدر على ان يتبعه وراه
اعمى وكذا اذا رق المجال ولطف الماء مثلا ولم يمكن العبور الا بالسباحة

فقد

فقد يقدر الماهر بصنعة السباحة ان يعبر بنفسه وربما لم يقدر
على ان يستجير وراءه اخر فلو فرض القايد كالطير في طيرانه وعروج عالم الملكوت
بجو السماء والجبروت او كالسباح الماهر في سباحة ابحر الحقايق
والمعاني فلا يمكن للاعمى تقليد ذلك القايد في الطيران ولا للزمن
المقعد عن اصل السير تقليده هذا في سير البحر فهذه العلوم التي
يشتمل عليها كلام الله وكتابه نسبة التدبر فيها الحقيقة الى ما
يدركه جماهير الناس وفيه مجال افكارهم كنسبة المشي على الماء الى
المشي على وجه الارض يمكن ان يتعلم واما المشي على الماء فضلا عن الطيران
في الهواء فلا يكتسب بالتقليد او بالتعلم بل ينال بقوة اليقين ولذلك
لما قيل للنبي ص ان عيسى يقال انه يمشي على الماء فقال لو ازداد يقينا
لمشى في الهواء فلاهل القران وهم اهل الله خاصة بحمد الله اعين يبصرون
بها ايات الله ولهم اذان يسمعون بها كلماته وقلوب يعقلون بها اسرار حكمته
وشريعته وايد يبطشون بها موايد كرمه ورحمته وارجل يمشون بها
في دار كرامته ومنزل جوده وضيافته **فصل** في الاشارة الى نسخ الكتب
ومحوها واثباتها قد ذكر الشيخ المحقق محيي الدين الاعرابي في الباب
السادس عشر وثلثمائة من كتابه المسمى بالفتوحات المكية انه قال
عليه السلام الحكاية عن نفسه على طريق التمدح انه اسري به حتى ظهر
لمستوى يسمع فيه صريف الاقلام وهو قوله لنريه من اياتنا انه هو
السميع البصير في الضمير في انه هو يعود على محمد ص فانه اسري به فراى الايات
وسمع صريف الاقلام فكان يرى الايات ويسمع منها ما حظه السماع
وهو الصوت فانه عبر عنه بالصريف الصوت قيل انه بقي له من ملكوت

فوقه ما لم يصل اليه بشخصه من حيث هو رآه ولكن وصل من
حيث سميع الى اسماع اصوات الاقلام وهي تجري بما يحدث الله
في العالم من الاحكام وهذه الاقلام رتبتها دون رتبة القلم الاعلى
ودون اللوح المحفوظ فان الذي كتبه القلم الاعلى في اللوح المحفوظ
لا يتبدل وسمي اللوح بالمحفوظ لان المكتوب فيه محفوظ من المحو فلا
يمحى ابدا وهذه الاقلام التي رتبتها دون رتبة القلم الاعلى تكتب
في الواح المحو والاثبات وهو قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت ومن
هذه الالواح تتنزل الشرايع والصحف والكتب على الرسل صلوات
الله عليهم اجمعين ولهذا يدخل في الشرايع النسخ ويدخل في النسخ
الواحد النسخ في الاحكام وهو عبارة عن انتهاء مدة الحكم وقال الشيخ
ومن هذه الكتابة قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى ومن هذه الا
لواح وصف نفسه بالتردد وانه يتردد في قبضه نسمة
المومن بالموت وهو قد قضى عليه ومن هذه الحقيقة الالهيه
التي كني عنها بالتردد الكوني في الامور ثم قال وهذه الاقلام
هذه مرتبتها والملك الموكل بالمحو ملك كريم على الله هو الذي
يمحو على حسب ما يامره به الحق تعالى والاملاء على ذلك والاقلام
من الصفة الالهية التي كني عنها بالوحي المنزل على رسوله
بالتردد ولولا هذه الحقيقة الالهية ما اختلف اثنان في العالم
ولا حار احد في امر ولا تردد فيه وكانت الامور كلها حتما مقضيا
كما ان هذا التردد الذي يجده الناس في نفوسهم حتم مقضي وجوده
فيهم اذ كان محفوظا بالحقايق ثم قال فقد انباتك بمكانة هذه

الاقلام

الاقلام التي سمع صوت كتابتها رسول الله صلعم من العلم الالهي ومن عيدها
واي حقيقة الهية مستندها وما اثرها في العالم العلوي من
الاملاك والكواكب والافلاك وما اثرها في العناصر والمولدات
وهو كشف عجيب يحوي على اسرار غريبة وعن احكام هذه الاقلام
يكون جميع التاثيرات في العالم ابدا ولابد لها ان يكتب وتكتب
انتثار الكواكب وانحلال للاجرام الفلكية وخراب هذه الدار
الدنياوية وانتقال العمارة في حق السعداء الى الجناب العلى التي سطحها
سطحها ارضها سطح الفلك الثامن وجهنم الى اسفل السافلين وهي
دار الاشقياء واما القلم الاعلى فاثبت في اللوح المحفوظ كل شيء
يجري من هذه الاقلام من محو واثبات ففي اللوح المحفوظ اثبات المحو
في هذه الالواح واثبات الاثبات عند وقوع الحكم وانشاء امر اخر
فهو مقدس عن المحو فانه يمد القلم الالهي باختلاف الامور و
عواقبها مفصلة مسطرة كل ذلك على الوجه الثابت في ذلك
بتقدير العزيز العليم ولقلوب الاولياء من طريق الكشف الالهي
الحقيقي في التمثيل من هذه الاقلام كشف صحيح كما مثلت الجنة
لرسول الله صلعم في عرض الحائط انتهى كلامه وانما اقتصرنا على نقل كلامه
في هذا الباب لان كلامه محقق عند ذوي البصيرة ولم اتعرض لشرح
معانيه وحل رموزه وتطبيق مقاصده على اسلوب البرهان
لان المذكور في مواضع متفرقة من هذا الكتاب يكفي لمن تدبر
فيها في ذلك سيما المذكور في مباحث علمه تعالى بالاشياء اجمالا
وتفصيلا **فصل** في ذكر القاب القران ونعوته مما علمت الفرق

بين كلام الله وكتابه وهو بوجه كالفرق بين الامر والفعل فالفعل
زمانى متجدد وامر الله برئ عن التغير والتجدد وكذا علمت الفرق
بين كون النازل قرانا وكونه فرقانا وان احدهما بسيط والاخر مركب
مفصل فقد حصل ههنا ان بعد القاب الكلام والكتاب والقران
والفرقان فاعلم ان من جملة اسمائه ونعوته النور لانه نور عقلى
ينكشف به احوال المبداء والمعاد وتترآى منه حقايق الاشيا
ويهتدى به فى ظلمات بر الاجسام وبحر النفوس ويظهر به للسالكين
الى الدار الاخرى طريق الجنة وطريق النار قال تعم قد جاءكم من الله
نور وكتاب مبين يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلم
ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه ويهديهم الى صراط مستقيم
فقوله نور اشارة الى مرتبة العقل القرانى البسيط المسمى بالقلم
الالهى وقوله تعم وكتاب اشارة الى مرتبة العلم التفصيلى المثبت فى اللوح
المحفوظ وللاشارة الى هاتين المرتبتين قوله تعم واتيناه الحكمة
وفصل الخطاب فالحكمة للقران والتفصيل للكتاب وقال افمن
كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشى به فى الناس كمن مثله فى الظلمات
ليس بخارج منها ومن اسمائه وهى افضل علم باحكم معلوم فلا
حكيم بالحقيقة الا الله ولهذا قيل انها موهبة ربانية لا تحصل
بسعى واكتساب ولا يوصف بها الا المجردون عن جلباب البشرية
والمنسلخون عن لباس هذا الوجود الكونى بالزهد الحقيقى والفناء
عن شوايب الخلقية كما قال ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده
والله ذو الفضل العظيم بعد قوله ويعلمهم الكتاب والحكمة ومن

واسمائه الخير قال ومن يؤتى الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا ومن اسمائه
الروح قوله تعم يلقى الروح من امره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق
ومنها الحق لانه ثابت لا يتغير ابدا من حق الامر اذا ثبت ولانه صادق
مطابق للواقع لا يعتريه شك ولا ريب قوله ويرى الذين اوتوا العلم
الذى انزل اليك من ربك الحق وقوله تعم نزله روح القدس من ربك
بالحق ليثبت الذين امنوا وقوله افمن يعلم انما انزل من ربك الحق
كمن هو اعمى انما يتذكر اولوا الالباب وقوله بل هو الحق من ربك لتنذر
قوما ما اتاهم من نذير ومنها الهدى لانه يهدى الى الحق وهو الحق
باعتبار آخر كما مر قوله تعم ذلك هدى الله يهدى به من يشاء وقوله
هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ومنها الذكر لانه ما يتذكر
به امور الاخرة واحوال المبداء والمعاد قوله تعم انه لذكر لك و
لقومك وسوف تسئلون ومنها النبا العظيم لانه يخبر عن عالم
الغيب والمغيبات وعن اسرار النفوس وضماير القلوب قل هو نبا
عظيم وانتم عنه معرضون ومنها الشفاء لانه يقع به الشفاء عن الا
مراض النفسانية والاسقام الباطنية والآلام الاخروية عن
عذاب الجهل والحسد والكبر والعجب والريا والنفاق والرعونة
والشهوة والغضب وحب المال والرياسة وساير الامراض المهلكة
التى اذا استحكمت وتمكنت فى القلب اعيت اطباء النفوس عن
علاجها قوله تعم قل هو للذين امنوا هدى وشفاء والذين لا
يؤمنون فى اذانهم وقر وهو عليهم عمى فاولئك ينادون من مكان
بعيد ومنها الرحمة قوله تعم وما انزلنا عليك الكتاب الا لتبين

الذى اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون وقوله وانه
لهدى ورحمة للمؤمنين ومنها العلى الحكيم اما كونه عليا فلان
اصله حقيقة من العالم العلوى العقلى واما كونه حكيما اى
ذا حكمة فلان القران كما ان له مقام عقلى قايم بذاته فيه حقايق
الاشياء على وجه بسيط اجمالى وان العقل بالفعل كما علمت
عاقل وعقل باعتبارين وكذلك القياس فى كونه حكيما وحكمة
فهو حكمة من حيث كونه بذاته علما بحقايق الموجودات وحكيم من حيث
انه علم قايم بذاته فى المقام العقلى فذاته من غير صفة زايدة عالم بالاشياء
كما هى فيكون حكيما لان صدق المشتق لا يستدعى عروض مبدأ
الاشتقاق قوله تعالى يس والقران الحكيم وقوله تعالى وانه فى ام الكتاب
لدينا لعلى حكيم ومنها ذو الذكر والفرق بين كونه حكمة ذكرا وذا
الذكر اعتبارى كما مر فى كونه حكمة وحكيما قوله تعالى ص والقران ذى
الذكر ومنها التنزيل لكونه نزله الله من المرتبة العقلية الاجمالية
الى المرتبة النفسية التفصيلية قوله تعالى تنزيل من الرحمن الرحيم ومنها
المنزل قوله تعالى والذين اتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك
بالحق والفرق بين كونه تنزيلا وكونه منزلا على قياس ما سبق ومنها
البشير والنذير قوله تعالى كتاب فصلت اياته قرانا عربيا لقوم يعلمون
بشيرا ونذيرا فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون ومنها البشرى والفرق
بين البشير والبشرى كما مر قوله تعالى هدى وبشرى للمؤمنين وكذا
الحال فى كونه هدى وهاديا كما فى قوله تعالى ويهدى الى صراط العزيز الحميد
ومنها المجيد قوله تعالى ق والقران المجيد ومنها العزيز قوله تعالى وانه

لكتاب

لكتاب عزيز ومنها العظيم قوله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثانى والقران
العظيم ومنها الموعظة الحسنة قوله تعالى ادع الى ربك بالحكمة والموعظة
الحسنة ومنها النعيم لانه مما يتنعم ويتلذذ به اهل الله فوق ما يتنعم
ويتلذذ اهل الدنيا بلذاتهم الحسية ولا نسبة بين نعمة الدنيا
ونعمة الاخرة بل هذه اللذايذ الحسية الام بالاضافة الى لذة المعرفة
والحكمة كما سنبين فى موضعه قوله تعالى يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها
واكثرهم الكافرون اى يصدقون بحقيقتها مجملا والا فلو عرفوها
عرفانا حقيقيا لفازوا بالنعيم الابدى ولم يكونوا من اهل الجحود ولما
وصفهم بالكفر ومنها الرزق قوله ورزق ربك خير وابقى ومنها المبين
لانه يتبين به حقايق الموجودات ويظهر به اسرار النشاتين واحكام
الربوبية والعبودية واحوال العباد واقسامهم يوم البعث والمعاد
قوله تعالى تلك ايات الكتاب وقران مبين ومنها الميزان لانه معيار
صحيح ومقياس مستقيم يوزن به مثاقيل الاعمال وموازين العلوم والاذكار
فليستعلم به صحيحها من فاسدها ورائجها فى سوق القيمة من كاسدها
وحقها من باطلها قوله تعالى لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب
والميزان ليقوم الناس بالقسط وقوله والسماء رفعها ووضع الميزان الا
تطغوا فى الميزان الى غير ذلك من القاب والاسامى ولا شك ان كثرة الا
سامى والاوصاف تدل على عظم شان المسمى والموصوف والله اعلم بجلالة
شان كلامه وكتابه **الموقف الثامن** فى العناية الالهية والرحمة
الواسعة لكل شئ وكيفية دخول الشر والضر فى المقدورات الكائنة
بحسب القضاء الالهى والتقدير الربانى وفيه فصول **فصل** فى القول

والعناية لاشبهة في ان واجب الوجود تام الحقيقة وفوق التمام وكذا
ضرب من ملائكة المقربين والعقول القادسين تامة الذوات متصلة
الهويات بهوية الواحد الحق فلا يفعلون ما يفعلون لاجل غرض
فيما دونهم من احوال هذا العالم وبالجملة العلل العالية لا يجوز
ان يكون صدور الافعال منها لاغراض وغايات يعود اليها من
فعلها ولم يكن حاصلة قبل الفعل والا لم يكن تامة الكلمة و
الذات بل ناقصة مستفيدة الكمال من جهة معلولاتها وهذا
ممتنع جدا فثبت انها لا يهمها في فعلها شيء ولا يدعوها داع ولا
يعترض على ذواتها ايثار تارة ولا ارادة زائدة الا الاقتداء بالخير
الاقصى والنور الاتم الاعلى واما الواحد الحق فليس دونه وفوقه غاية
ينظر اليها في افاضة الخير وبث الرحمة العاملة ومع ذلك فانا
نشاهد في موجودات هذا العالم واجزاء النظام وافراد الاكوان
سيما في النبات والحيوان بل في كليات الاعيان من الافلاك
والاركان من حسن التدبير ورعاية المصالح والمنافع وابداع القوى
والاسباب الملائمة للاغراض الدافعة للآفات والمفسدات ما يقضي
به آخر العجب ولا يسع لاحد ان ينكر الآثار العجيبة في جزئيات
الاكوان فكيف في كلياتها كما سيذكر نموذجا منها وتلك الجزئيات
مثل مصالح ومنافع روعيت في بعض النباتات كالنخل والعنب
وبعض الحيوانات العجم الحقيرة كالنحل والعنكبوت مما ليس يصدر
ذلك على وجه الاتفاق من غير تدبير سابق وحكم مطابق ومصلحة
مرعية وحكمة مرضية فاذن يجب ان يعلم ان العناية كما هي كون

الاول

الاول تعالى عالما لذاته بما عليه الوجود في النظام الاتم والخير الاعظم وعلة
لذاته للخير والكمال بحسب اقصى ما يمكن وراضيا به على النحو المذكور و
هذه المعاني الثلثة التي يجمعها معنى العناية من العلم والعلية والرضا
كلها عين ذاته بمعنى ان ذاته عين العلم بنظام الخير وعين السبب التام له
وعين الرضا وهو المشية الازلية فذاته بذاته صورة نظام الخير على وجه
اعلى واشرف لانه الوجود الحق الذي لا غاية ولا حد في الكمال وراءه فلما كان
كذلك فيعقل نظام الخير على الوجه الابلغ في النظام والاتم بحسب الامكان
فيفيض عنه ما تعقله نظاما وخيرا على الوجه المذكور الذي عقله فيضانا
وصدورا متاديا الى غاية النظام وصورة التمام على اتم تادية فهذا هو
معنى العناية الخالية عن الشين والنقص ومن اعتقد غير هذا من
القائلين بالاتفاق المنسوب الى بعض القدماء او القائلين بالارادة
الخالية عن الحكمة والغاية المنسوبة الى الشيخ الاشعري او القائلين بالغرض
السفلي العائد الى الخلق فقد ضلوا ضلالا بعيدا حيث جهلوا اشرف الله
نعم وتوحيده وما قدروا الله حق قدره **فصل** في مباحث الخير والشر
ان الخير ما يتشوقه كل شيء ويتوخاه ويتم به قسطه من الكمال الممكن في حقه
ويكون كل ذات مولية وجه القصد شطره في ضروريات وجودها و
اوائل فطرتها وفي مكملات حقيقتها ومتممات صفاتها وافعالها وثواني
فضائلها ولواحقها فالخير المطلق الذي يتشوقه كل الاشياء ويتم به اوائلها
يفيض منه ذواتها وكمالات ذواتها هو القيوم الواجب بالذات جل
ذكره لانه وجود مطلق لا نقص فيه ونور محض وبهاء محض وتام وفوق
التمام فيعشقه ويتشوقه كل ممكن بطباع امكانه وكل موجود دونه

بطباع نقصانه فيخضع له كل معلول بقوام معلوليته وفقره فكل ما سواه
لا يخ من شوب نقص وفقر فلم يكن ظهر شئ من المعلولات خيرا محضا من
كل جهة بل فيه شوب شرية بقدر نقصان درجته عن درجة الخير
المطلق الذى لا يتناهى خيريته الى حد ولا يكون فاقة غاية وللشر معنى اخر
هو المصطلح عليه هو فقد ذات الشئ او فقد كمال من الكمالات التى تخصه
من حيث هو ذلك الشئ بعينه وللشر على كلا المعنيين امر عدمى وان
كان لحصول فى بعض كحصول الاعدام والامكانات للاشياء بامن الحصول
فى طرف الاتصاف ولاجل ذلك قالت الحكماء ان الشر لا ذات له بل هو امر
عدمى اما عدم ذات او عدم كمال ذات والدليل عليه انه لو كان امرا وجوديا
لكان اما شرا لنفسه او شرا لغيره لا جائز ان يكون شرا لنفسه
والا لم يوجد لان وجود الشئ لا يقتضى عدم نفسه ولا عدم شئ
من كمالاته ولو اقتضى الشئ عدم بعض ما له من الكمالات لكان الشر
هو ذلك العدم لا هو نفسه ثم كيف يتصور ان يكون الشئ مقتضيا
لعدم كمالاته مع كون جميع الاشياء طالبة لكمالاتها اللايقة
بها والعناية الالهية كما اشير اليها لا يقتضى اهمال شئ بل توجب
ايصال كل شئ الى كماله فيكون الاشياء بطبايعها وغرايزها
طالبة لكمالاتها وغاياتها لا مقتضية لعدمها ونقصانها ولا جائز
ايضا ان يكون الشر على تقدير كونه وجوديا شرا لغيره لان كونه شرا لغيره
اما ان يكون لانه يعدم ذلك الغير او يعدم بعض كمالاته او لانه لا يعدم
شيئا فان كان كونه شرا لكونه معدما للشئ او لبعض كمالاته فليس الشر
الا عدم ذلك الشئ وعدم كماله لا نفس ذلك الامر الوجودى المعدم

وان لم يكن معدما للشئ اصلا فليس بشر له فرض انه شر له فان العلم
الضرورى حاصل بان كل ما لا يوجب عدم شئ ولا عدم كمال له فانه لا يكون
شرا له لذلك لعدم استضراره به واذا لم يكن الشر الذى فرضناه امرا وجوديا
شرا لنفسه ولا شرا لغيره فلا يجوز عده من الشرور فصورة هذا القياس
على نظمه الطبيعى هكذا لو كان الشر امرا وجوديا لكان الشر اما غير شر و
التالى بط فكذا المقدم وبيان اللزوم وبطلان التالى ما مر تقريره فعلم
ان الشر امر عدمى لا ذات له اما عدم ذات او عدم كمال ذات وانت
اذا تاملت واستقريت معانى الشرور واحوالها ونسبها وجدت كل
ما يطلق عليه اسم الشر لا يحتاج من امرين فانه اما عدم محض او مود اليه
شر لمثل الموت والجهل البسيط والفقر والضعف والتشويه فى الخلقة
ونقصان العضو والقحط وامثالها عدميات محضة ويقال
شر لما هو مثل الالم والحزن والجهل المركب وغير ذلك من الامور التى فيها
ادراك لمبدا ما او سبب ما لا فقد لمبدا ما وسبب ما فقط فان السبب
المضل المنافى للخير والكمال الموجب للفقد والزوال قسمان القسم الاول ما كان
مواصلا للمضرور الماوف من جهة وجوده فيه كما يدرك عدم الصحة
والسلامة كمن يتاذى بفقدان اتصال عضو بوجود حرارة ممزقة له قطاعة
للذع فانه من حيث يدرك فقدان الاتصال وزوال الصحة بقوة شاعرة
فى مادة ذلك العضو وطبيعته يدرك بتلك القوة بعينها السبب الموذى
الحادث فيكون هناك ادراكان ادراك لامر عدمى على نحو ادراك شئ ما الا
العدمية وادراك لامر وجودى على نحو ادراك ساير الامور الوجودية
وهكذا المدرك الوجودى ليس شرا فى نفسه بل بالقياس الى هذا الشئ ولما

المدرك الاخر من عدم الكمال وزوال الاتصال فهو شر في نفسه وليس
شرا بالقياس اليه فقط حتى يتصور له وجود ليس يكون بحسبه شرا
بل هو ليس نفس وجوده الا شرا فيه وعلى نحو كونه شرا فان العمى لا يجوز
ان يكون الا شرا وليس له جهة اخرى من الوجود لا يكون بحسبه شرا
بل خيرا والقسم الثاني ما كان غير مواصل للمضرور كالسحاب المظل المانع
اشراق الشمس على المحتاج اليه في استكماله بالتسخين وكالبرد المفسد
للثمار والمطر المانع عن تبييض الثياب وان كان المفتقر الى الاستكمال
مدركا ادراكه فقد كماله وعدم انتفاعه ولكن لم يدرك من حيث انه يدرك
لذلك ان السحاب قد حجبه والمطر قد منع او البرد قد افسد ثماره بل من
حيث انه تدرك بقوة اخرى كالبصر او غيره فان المفتقر الى التسخن بشعاع
الشمس مثلا ان احس بذلك بقوة اللمسية وهي بالحقيقة عادمة للكمال
اللمسي وفاقدة للسلامة والاعتدال المزاجيين وهي ايضا مدركة
لهذا الشر الحقيقي الذي هو العدم والفقدان واما المدرك للمزيل
المانع كالسحاب هاهنا فهو البصر لا قوة اللمس فليس هو من حيث انه
مبصر متاذيا من السحاب لا متضررا منه ولا منتقصا بل من حيث
كونه ذا لمس وذا قوة لمسية والقوة اللمسية لا تدرك السحاب المعدم لكمالها
بل الذي يدرك هذه القوة هو عدم الصحة وزوال الكيفية الملائمة
فالشر بالذات هو العدم ولا كل عدم بل عدم واصل الى الشيء ولا كل عدم
واصل اليه فان عدم الحلاوة في قوة السمع والبصر ليس شرا لهما بل عدم
واصل اليه يكون عدم مقتضى طبيعته من الكمالات التي تخص لنوعه
وطبيعته واما الوجودات فهي كلها خيرات اما مطلقا اي بالذات

وبالقياس

وبالقياس جميعا او بالذات ولكن قد يعرضها بالقياس الى بعض الاشياء
ان يؤدي الى عدمه او عدم حال من احواله ويقال لها الشر بالعرض وهو المعدم
المزيل والحابس المانع للخير من مستحقه او المضاد المنافي لكمال يقابله و
يضاده ومن هذا القسم الاخلاق المذمومة المانعة للنفوس عن الوصول
الى كمالاتها العقلية كالبخل والجبن والاسراف والكبر والعجب وكذا
الافعال الذميمة كالظلم والقتل عدوانا وكالزنا والسرقة والغيبة
والنميمة والفحش وما اشبهها فان كل واحد من هذه الاشياء في ذاته
ليس بشر وانما هي من الخيرات الوجودية وهي كمالات لاشياء طبيعية
بل لقوى حيوانية او طبيعية موجودة في الانسان وانما شريتها بالقياس
الى قوى شريفة عالية شانها في الكمال ان يكون قاهرة على ما تحتها
من القوى غير خاضعة ولا مذعنة اياها فالحر والبرد المولمان للحيوان
المفسدان للثمار والاغذية الانسان وساير الانعام كيفيتان من
الكيفيات الفعلية وهما من كمالات الاجسام الطبيعية العنصرية
وانما في فقد الصحة والسلامة وزوال الاعتدال من امزجة النبات
والحيوان وكذلك الاخلاق الذميمة كلها كمالات للنفوس السبعية
والبهيمية وليست بشرور للقوى الغضبية والشهوية وانما
شرية هذه الاخلاق الرذيلة بالقياس الى النفوس الضعيفة
العاجزة عن ضبط قواها عن الافراط والتفريط وعن سوقها الى مسلك
الطاعة للتدبير الاتم الذي ينوط به السعادة الباقية وكذا
شرية هذه الافعال الذميمة كالزنا والظلم بالنسبة الى السياسة
البدنية والمدنية والظلم انما هو شر بالنسبة الى المظلوم على الوجه

الذي عرفته واما بالنسبة الى الظالم من حيث هو ظالم فليس بشر
الا بكونه ذا قوة نطقية ربه انزيد مما يتضرر به المظلوم في اكثر
الامر وكذلك الالام والاوجاع والغموم والهموم وغيرها فهي من
حيث كونها ادراكات لامور وجودها او صدورها من العلل
الفاعلة لها خيرات كمالية وانما هي شرور بالقياس الى متعلقاتها
من الاعدام والفقدانات او المفسدات والمولمات فاذا تصفحت
عن جميع الاشياء الموجودة في هذا العالم المسماة عند الجمهور
شرورا لم تجدها في انفسها شرورا بل هي شرور بالعرض خيرات
بالذات كما مر بيانه بالوجه القياسي والغرض من ذكر هذه الامثلة
ليس الاستدلال على هذا المطلب من جهة الاستقراء او التمثيل
بل لدفع النقوض بايرادها وليتضح الفرق بين الشر بالذات
والشر بالعرض ويزول الاشتباه بين الامرين وينكشف ان الشر
في كل ماهية ونحو شر ايرجع الى الامر العدمي والا فالبرهان هو الذي
مر بيانه في اول هذا الفصل وربما يدعي البداهة في هذا المطلب
والا المذكور من الامثلة للتنبيه والتذكير **شك وتحقيق**
اعلم ان ههنا اشكالا معضلا لم تنحل عقدته الى هذا الوقت
وهي منحلة بعون الله العزيز تقريره ان الالم هو نوع من الادراك
فيكون وجوديا معدودا من الخيرات بالذات وان كان متعلقه
عدميا فيكون شرا بالعرض كما ذكروا فيكون هناك شر واحد
بالحقيقة هو عدم كالا ما لكنا نجد بالوجدان انه يحصل هنا
شران احدهما ذلك الامر العدمي كقطع العضو مثلا او زوال

الصحة

الصحة والاخر الامر الوجودي الذي هو نفس الالم وذلك الامر الوجودي المخصوص
شر لذاته وان كان متعلقه ايضا شرا آخر فانه لا شك ان تفرق الاتصال
شر سواء ادرك اولم يدرك ثم الالم المترتب عليه شر آخر بين الحصول
لا ينكره عاقل حتى لو كان التفرق حاصلا بدون الالم لم يتحقق هذا
الشر الاخر ولو فرض تحقق هذا الالم من غير حصول التفرق لكان الشر
بحاله فثبت ان نحوا من الوجود شر بالذات فبطلت هذه القاعدة
الكلية ان كل ما هو شر بالذات فهو امر عدمي هذا ما ذكره العلامة
الدواني في حاشية التجريد ولم يتيسر له دفعه ولذا قال والتحقيق انهم
ان ارادوا ان منشأ الشرية هو العدم فلا يرد هذا النقض عليهم
وان ارادوا ان الشر بالذات هو العدم وما عداه انما يوصف به
بالعرض حتى لا يكون بالحقيقة الا شرية واحدة هي صفة العدم
بالذات وينسب الى غيره بالتوسط كما هو شأن الاتصاف بالعرض
فهو وارد فافهم انتهى كلامه واقول في دفعه ان مقصودهم هو
الثاني والايراد مدفوع عنهم بان الالم ادراك للمنافي العدمي كتفرق
الاتصال ونحوه بالعلم الحضوري وهو الذي يكون العلم فيه هو المعلوم
بعينه لا صورة اخرى حاصلة منه فليس في الالم امران احدهما
مثل التفرق والقطع وفساد المزاج والثاني صورة حاصلة منه
عند المتألم يتألم لاجلها بل حضور ذلك المنافي العدمي هو الالم
بعينه فهو وان كان نوعا من الادراك لكنه من افراد العدم فيكون
شرا بالذات وهو وان كان نحوا من العدم لكن له ثبوت على نحو ثبوت
اعدام الملكات كالعمى والسكون والفقر والنقص والامكان والقوة

ونظايرها وقد علمت ان وجود كل شي عين مهيته فوجود العدم عين
ذلك العدم كما ان وجود الانسان عين الانسان ووجود الفلك عين الفلك
وعلمت ايضا ان العلم بكل شئ عين المعلوم منه بالذات فههنا الوجود
عين التفرق والانقطاع والفساد الذى هو عدمى والادراك المتعلق
به عين ذلك الوجود الذى هو نفس الامر العدمى فقد ثبت ان الا
لم الذى هو الشر بالذات من افراد العدم ولا شك ان العدم الذى
يقال انه شر هو نفس الامر العدمى فقد ثبت ان الالم الذى هو
شر بالذات من افراد العدم ولا شك ان العدم الذى يقال انه شر
هو العدم الحاصل لشئ لا العدم مطلقا كما اشير اليه سابقا فاذن
لا يرد نقض على قاعدة الحكماء ان كل ما هو شر بالذات فهو من افراد
العدم البتة والذى يزيدك ايضاحا لهذا المقام ان الالام و
الاوجاع جملة الاعدام ان النفس قد اشرنا الى ان قوتها سارية
فى البدن وانها هى التى تشعر وتحس بانواع المحسوسات فهى بعينها الجوهر
اللامس الذائق الشام وهى عين الصورة الطبيعية الاتصالية المزاجية
وكل ما يرد على البدن من الاحوال وجوديا كان او عدميا فالنفس
تنفعل منه وتتالم بالحقيقة وتتاثر منه لاجل قواها السارية
فى البدن فتفرق الاتصال الوارد على الجسم لا شك انه شر للجسم لانه
نفى الاتصال وعدم كماله فلو كان الجسم موجودا حيا عند انفصاله شاعرا
بتفرق اتصاله كان له غاية الشرية التى لا يتصور فوقها شرية الشئ
لانه ثبت عدمه له عند وجوده فاذا كان كذلك والنفس كما علمت
لها ضرب من الاتحاد بالبدن فكما يرد على البدن عند تعلق النفس به

عين الفلك

فكما

فكما ورد على ذات النفس ولهذا تتاذى وتتالم بالجراحات والامراض
وسوء المزاج البدنى فى بقاء تعلقها به واتحادها لكن النفس لما كانت
لها مقامات اخرى ونشاءات غير هذه النشاءة التى وقع لها الاذى
بسببها لم يكن اذاها من جراحة عظيمة او سوء مزاج شديد
او فساد او موت مثل اذى الحى الذى حيوته بعينها حيوة البدن
فتامل يا حبيبى لتدرك ان الشر غير لاحق الا لما فى طباعه ما
بالقوة وذلك لاجل المادة الجسمية بسبب ان وجودها وجود
ناقص متهيئ لقبول الفساد والانقسام والتكثر وحصول الاضداد
والاستحالة والتجدد فى الاحوال والانقلاب فكل ما هو اكثر براءة من
المادة فهو اقل شرورا و بالا واعلم ان الشرور يلحق المواد على جهتين
لانها اما ان يلحقها لامر يعرضها فى اول الكون واما لامر يطرأ
عليها بعد التكون فالقسم الاول كما يتمكن فى اول وجودها هيئة
من الهيئات تمنعها تلك الهيئة استعدادها الخاص للكمال الذى منيت
بشرها بل ويوازيه كالمادة التى يتكون منها صورة انسان او فرس
او نبات اذا عرض لها من الهيئات ما جعلها اسوء مزاجا واقل اعتدالا
واعصى جوهرا من قبول تلك الصورة على الوجه الاكمل فلم يقبل التقويم
الاحسن والتشكيل الاتم والتخطيط الاليق فتشوهت الخلقة
بسببها ولم يوجد المحتاج اليه من كمال الاعتدال فى المزاج وتمام
التشكل فى البنية لا لان الفاعل المعطى قد قصر وما اجاد فيما افاده
بل لان المنفعل لم يقبل واما القسم الاخر فهو احد امرين اما مانع وحاجب
بين وجه مكمله واما مضاد واصل مبطل للكمال محق مثال الاول

يجمل

وقوع سحب كثيرة متراكمة او اظلال جبال شاهقة تمنع تاثير الشمس في الثمار ليبلغ الى النضج وينال الكمال ومثال الثاني حصول البرد الشديد للنبات المصيب لكماله في وقته حتى يفسد استعداده الخاص وما يتبعه من الصورة الكمالية

فصل في اقسام الاحتمالات التي للموجود من جهة الخير والشر قد جرت عادة الحكماء بان يقسموا الموجودات بالقسمة العقلية في بادي الاحتمال الى خمسة اقسام ما هو خير كله لا شر فيه وما فيه خير كثير مع شر قليل وما فيه شر كثير مع خير قليل وما يتساوى فيه الخير والشر وما هو شر مطلق لا خير فيه والاقسام الثلثة الاخيرة غير موجود في العالم اصلا انما هو الموجود من الخمسة المذكورة هو قسمان فالقسم الاول الذي كله خير مطلق لا شر فيه اصلا هي امور وقعت تامة الوجود لا يفوتها شيء مما ينبغي ان يكون لها من الكمال العام الا وقد حصل لها في فطرتها الاصلية الاولية ولا يخفى ما لا ينبغي لها في اول الوجود لا بعده لانها بالفعل من جميع الوجوه وهي كالعقول المقدسة وكلمات الله التامات التي لا تبيد ولا تنقص وتتلوها من جزئها النفوس السماوية فانها وان كان فيها اما بالقوة الا انها مستكفية بذاتها ومقوم ذاتها في خروجها من القوة الى الفعل غير ممنوعة عن البلوغ من حد النقص الى الكمال الممكن لها وكذا ضرب من النفوس الكاملة الانسانية اذا لحقت بالسابقين المقربين فهي ايضا من هذا القسم فيجب وجود هذا القسم من المبدا الاعلى لاجل كونه خيرا محضا بفعل الخير لا محالة وقد علمت مما سبق من البراهين وجود العالم العقلي ومن قاعدة الامكان الاشرف والاخس وجود الاشرف

قبل

قبل وجود الاخس والقسم الثاني وهو الذي فيه خير كثير يلزمه شر قليل فيجب وجود هذا القسم ايضا منه لان تركه لاجل شره القليل ترك لخير كثير وترك الخير الكثير شر كثير فلم يجز تركه فيجب ايجاده عن فاعل الخيرات ومبدا الكمالات ومثال هذا القسم الموجودات الطبيعية التي لا يمكن وجودها على كمالها اللايق بها الا وقد يعرض لها بحسب التصادمات والمصاكات الاتفاقية منع غيرها عن كمالاتها او محق الكمالات عن غيرها كالنار التي كمالها في قوة الحرارة والاحراق وبها تحصل المصالح العظيمة والمنافع الكثيرة لكن قد يعرض لها احراق بيت ولي ونبي وكذا الماء الذي كماله في البرودة والرطوبة والسيلان وقد يعرض له تغريق بلاد وهلاك عباد وكذلك الارض والهواء والمطر والسحاب وغير ذلك وهذا القسم من الموجودات الممكنة انما يكون فيما يمكن فيه الاحالة والاستحالة والكون والفساد لكن انا تاملنا حال الشخص المتضرر بشيء من هذه العناصر الاربعة وتارة تاملنا حال انتفاعه طول عمره بكل واحد منها لم يكن كذلك القدر اليسير من الضرر بنسبة يعتد بها الى ذلك النفع الكثير واذا كان الامر كذلك في الشخص الواحد المتضرر فكيف يكون الحال في نسبة ذلك الضرر اليسير الى انتفاع جميع الاشخاص الانسانية والحيوانية وغيرها وكذلك الادوية والاغذية النباتية التي قد يتضرر بها في الندرة وكذلك وجود حيوانات في انفسها خيرا الا انه تعرض لها بسبب مصاكات اتفاقية ما يتعدى ضررها الى غيرها من الحيوانات كالحيات والعقارب والسباع الضارية والجوارح المفترسة وغير ذلك وكذلك الانسان المستعد لكمالات

النفسانية والعقلية والخيرات الظنية والحقيقية قد يعتريه
بسبب امور اتفاقية لعتقادات فاسدة وجهالات مركبة واخلاق
ذميمة واعمال سيئة واقتراف خطيئات تقرع في المعاد ولكن
هذه الشرور انما يكون في اشخاص قليلة اقل من اشخاص السالمين
عن هذه الشرور والآفات وفي اوقات العافية والسلامة
عنها **فصل** في ان جميع انواع الشرور من القسم المذكور لا توجد
الا في عالم الكون والفساد بسبب وقوع التضاد فيه وذلك
لانك قد علمت ان الشر الذي كلامنا فيه ويقع الاصطلاح عليه
هو عدم ذات او عدم كمال لها واما كون نوع ادون منزلته من
نوع آخر واخس درجة منه في حد نفسه فليس ذلك شرا في حقه فكون
العقول دون الواجب وكون النفوس اخس منها والافلاك ادون
من الكواكب والطبيعة ادون من النفس لا يعد من الشرور
نعم هذا لا يوجد الشر في عالم الافلاك وما فيها وما فوقها اصلا
بل انما يوجد تحت السماء في عالم الكون والفساد ومادة الكائنات
العنصرية والتي يقع فيها من انواع الشرور قليلة بالنسبة الى الخيرات
الواقعة فيها ومنشأ ذلك الوقوع هو قبولها للتضاد الموجب
للكون والفساد فانه لولا التضاد ما صح حدوث الحادثات التي
بسبب الاستحالات الباعثة للاستعدادات فما صح وجود نفوس
غير متناهية واشخاص كذلك والنفوس لا تحصل الا عند حصول
الابدان واستعداداتها التعلق النفس بها وذلك لا يحصل الا
بتفاعل الكيفيات المتضادة فالتضاد في هذا العالم الحاصل

فهذا

في هذا العالم بسبب دوام الفيض فيكون خيرا بالنسبة الى النظام
الكلي وشرا بالنسبة الى الاشخاص الجزئية على ان التضاد الذي
هو سبب الكون والفساد ليس بجعل جاعل لان كون الكيفيات
كالحرارة والرطوبة واليبوسة واشباهها متضادة انما هو من لوازم
مهياتها بحسب وجودها الخارجي المادي وان لم يكن من لوازم وجودها
العقلي كما وقعت الاشارة اليه ولوازم الوجودات كلوازم المهيات غير
مجعولة فالمجعول بالذات في هذه الانواع نفس وجوداتها لا نقايصها
ونقصاناتها الذاتية كما مر ذكره وقبولها للتضاد من النقايص اللازمة
لذاتها لا بجعل جاعل وكما لا يمكن ان يجعل الفاعل الاشكال الكروية
متراصة بدون فضل ويمكن ذلك في المربعات والمسدسات وما ينحل هي
اليه كالمثلث المتساوي الاضلاع كذلك لا يمكن للفاعل ان يجعل
اصول الكائنات غير متضادة **فصل** في كيفية دخول الشر في
القضاء الالهي قد علمت انه ليس لمهيات الممكنة في امكانها وافتقاد
وجودها الى موجد علة ولا لكون وجودها ناقصا عن التمام الواجبي علة
لكون مادة الكائنات متضادة الصور سبب ولا لكون المتضادين
متفاسدين سبب ولا لكون النار محرقة والجمر محرقا سبب ولا
لكون المستغرق في شهوات الدنيا ولذاتها محرقا بنار الجحيم محجوبا عن
الجنة والنعيم سبب فهذه هي اللوازم الضرورية التي ليست
بجعل جاعل انما المجعول ملزوماتها التي هي من جملة الخيرات فكثير
من الغايات الكاملة لبعض الاشياء مضرة او مفسدة لبعض الاشياء
كما ان غاية القوة الغضبية مضرة بالقوة الناطقة وقد عرفت

فيما تقدم في العلم الكلي من مباحث العلة الغائية الضرورات التي يلزم
الغايات الذاتية فهذه الشرور من لوازم الغايات الجزئية كالامكانات
اللازمة للهويات والنقصانات الضرورية للوجودات والنقصانات الوجودية
عن رتبة الوجود الاول متفاوتة فان نقصان الجسم عن درجة الواجب
اكثر من نقصان النفس ونقصان النفس عن درجة العقل الاول اكثر من نقصان
العقل فلو كان النقصان في جميع الممكنات متشابها لكانت الانواع كلها نوعا
واحدا وهوياتها ماهية واحدة وكما ان هويات الانواع بحقائقها متفاوتة
فكذلك هويات الاشخاص التي تحت نوع واحد متفاوتة وبالجملة الابداع
يوجب نقصان المبدع من المبدع والا لم يكن احدهما بكونه مبدعا و
الاخر مبدعا اولى من العكس فاذن من الضرورة ان لا يكون ممكن ما خاليا
عن نقص وقصور ومن الضرورة ان يكون النقص في عالم النفوس اكثر
منه في عالم العقول وفي عالم الطبايع اكثر واوفر مما في عالم النفوس
وفي عالم العناصر اكثر واشد مما في عالم الافلاك وهكذا الى ان ينتهي الى
مادة مشتركة لا خيرية فيها الا القوة والاستعداد لقبول الاشياء
وستعلم انها وان بلغت الى غاية الخسة في ذاتها لكنها وسيلة
لحدوث الخيرات كلها وان الوجود بسببها يعود ويرجع الى الكمال بعد
النقص الى الشرف من الخسة والى الصعود من الهبوط وهذه المادة
كما انها قابلة للصورة قابلة للعدم ولا يمكن لها ان تقبل الصور
كلها ولا تقبل اعدامها ومقابلاتها فاذن نقول ان الشرور التي هي
من باب الاعدام والنقصانات والقصورات في الجبلة فليس ثبوتها لان
فاعلا يفعلها بل لان الفاعل لم يفعلها وهي التي ليست خيرا بالقياس

الى شيء اخر واما الشرور التي تلحق بالاشياء هي في نفسها خيرات وبالقياس الى
بعض الاشياء شرور كوجود النار والماء والسيف والسنان والسبع
والحية وغيرها من الذوات وكوجود الغضب والشهوة والجربزة والشيطنة
وغيرها من الصفات وكوجود الضرب والطعن والقتل وغير ذلك من الافعال
فانما هي من سببين سبب من جهة المادة انها قابلة للصورة والعدم وكان
ممتنعا ان لا يكون قابلة للمتقابلات وسبب من جهة الفاعل لانه وجب
ان يفعل فعله الخاص اذا لاقى مادة قابلة لفعله واستحال ان يكون للقوى
الفعالة لذواتها افعال متضادة او يكون قد حصل وجودها وهي
لا تفعل فعلها فمن المحال ان تفعل النار الاغراض المقصودة منها ولا
يحرق بدن انسان لاقته وان يفعل السيف الاغراض التي لاجلها ولا
يقطع عضو انسان اذا ضرب به عليه فلم يكن بد من ان يكون الغرض
النافع في وجود هذه الاشياء مستتبعا لافات يعرض منها في بعض المواد
لكن الامر الاكثري والامر الدايم هو الخير المقصود منها في الطبيعة اما
الاكثري فان المنتفعين بالنار اكثر من المستضرين والمستضرون ايضا
اوقاتهم التي يتم فيها في كنف السلامة من الاحتراق اكثر من زمان
استضرارهم واما الدايم فلان انواعا كثيرة لا يتحفظ الا بوجود
مثل النار فلم يحسن في الارادة الازلية والعناية الاولى ان يترك
للمنافع الاكثرية والخيرات الدايمة لعوارض شرية اقلية فالحكمة
الالهية اقتضت ان لا يترك الخيرات الفائقة الدايمة النوعية
والمنافع الاكثرية لاجل شرور في امور شخصية غير دايمة ولا اكثرية
فالخير مقضي بالذات والشر مقضي بالعرض واعلم ان هذا القسم من الوجود كما

لا يوجد في عالم القضاء الالهي الذي عبارة عن وجود جميع الاشياء
بصورتها العقلية لخلوصها عن المادة ونقايصها فالنار العقلية
لا شر فيها وكذا الماء العقلي والانسان العقلي والفرس العقلي والاسد
العقلي وكذا ساير الصور العقلية لساير الاشياء لا شرية لها
بل كلها خير محض وانما يوجد الشرور في عالم القدر الذي تفصيل
الصور التي في عالم القضاء وتجسيمها وتقديرها بقدرها المعلوم
وهذا الوجود الجسماني لا يخلو من تضاد وتمانع يوجبان التفرقة و
التكثر دو يعدمان تلك الجمعية والوحدة ومنبع التفرقة هي المادة
كما ان منبع وجود المادة هو الامكان فان صدور المواد الجسمانية
من العقول الفعالة انما هو من جهة امكاناتها ونقصانها لا من جهة
وجوب وجودها وكمالها فالهيولى منبع الشر والنقص ولا بد
من وجودها كما علمت قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات
عند قول الشيخ لان كل شيء لازم له بوسط او بغير وسط يتأدى
اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تأديا واجبا
اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت لهذه العبارة اقول في تقريره
لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة
من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب
اياها وكان ايجاد ما يتعلق بالمادة في المادة على سبيل الابداع
ممتنعا اذ هي غير متناهية لقبول صورتين معا فضلا عن تلك
الكثرة وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور
فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف

حكمته

٢٠٢

حكمته زمانا غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة الى
الفعل واحدا بعد واحد في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها
والمادة كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود
جميع الموجودات في العالم العقلي مجملة على سبيل الابداع والقدر
عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد
كما جاء في التنزيل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر
معلوم والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة
واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين انتهى كلامه
وقال الشيخ الاشراقي في التلويحات لو نظرت الى اثار رحمة الله في هذا
العالم لقضيت العجب من ان الرحمة الالهية لما كان غير جائز ان يقف على
حد يقف وراءها الامكان الغير المتناهي وجدت هيولى ذات قوة القبول
الغير المتناهية كما للمبادي قوة الفعل الى غير النهاية وكان لا بد ان يتجدد
الفيض من تجدد امر ما فوجدت اشخاصا فلكية دايرة لاغراض علوية
يتبعها استعداد غير متناه ينضم الى فاعل غير متناه وقابل كذلك
فينفتح باب نزول البركات ورشح الخير الدايم في الازال والاباد ويحصل
الفيض على كل قابل بحسب استعداده اذ المبدأ الواهب لا تغير فيه
ولو كان للنمل استعداد قبول نفس اشرف كما للانسان لحصل فيها
من فيض العقل الفياض ثم لما كان اشرف ما يتعلق بالهيولى النفس
الناطقة وكان غير جائز خروج جميع الممكن فيها دفعة دون الابدان
ولا مع الابدان فبحسب الادوار والاكوار والاستعدادات يحصل
نفوس من فيض واهبها قرنا بعد قرن راجعة الى ربها اذا كملت

انتهى كلامه فقد تبين واتضح ان اللانهاية في الاشخاص والنفوس
التي اقتضتها العناية الازلية من ضرورتها وقوع الاستحالة
والتضاد في عالم الكون والفساد ولولا التضاد لما صح الكون و
الفساد ولولا الكون والفساد لما امكن وجود اشخاص غير متناهية
ولا التي هي اشرف منها وهي النفوس الغير المتناهية الحيوانية
ولا التي هي اشرف من القبيلتين وهي النفوس الغير المتناهية
النطقية وكون الصور والكيفيات مضادا بعضها لبعض
قد علمت انها ليست بفعل فاعل بل لوازم وجودها القدري
المادي ومن ضرورة التفاعل بينهما حتى لا يقع الاعتدال و
يحصل بز الكمال تضادها فصح انه لولا التضاد ما صح دوام الفيض
من المبدأ الجواد ولوقف الجود ولتعطل العالم العنصري عن قبول
الحيوة التي بها يحصل نيل المقصود وبقي اكثر ما يمكن في ممكن الامتناع
وكتم العدم البحت ولم يكن للسلاك السفر الى الله تعالى والرجوع اليه
وقد قال سبحانه كما بدأنا اول خلق نعيده ومن تامل في امر الموت
الذي يعده الجمهور من اقوى انحاء الشرور لعلم ان فيه خير كثير
لا نسبة لشريته اليه يصل الى الميت والى غيره واما الواصل
الى غيره فانه لو ارتفع الموت لاشتد الامر على الناس وضاق المكان
حتى لا يمكنهم التنفس فضلا عن الحركة والاكل والشرب فالمفروض
انه حي عند ذلك اسوء حالا من الميت واما الخير الواصل اليه
في خلاصه عن هذا الوجود الدنيوي المعرض للآفات والمحن ومآله
الى الرحمة كما سنبينه انشاء الله **فصل** في دفع اوهام وقعت للناس

في مسئلة

في مسئلة الخير والشر ومنها ان القسم الثاني الذي الخير فيه غالب على
الشر لم يوجد عن الباري على وجه لا يعتريه شر اصلا حتى يكون الموجودات
كلها خيرات محضة واجيب بانه لو كان كذلك لكان الشيء غير نفسه
اذ كان هذا غير ممكن في هذا القسم من الوجود وهو ممكن في الوجود المطلق
لامكانه في النمط الاول من الوجود فانه قد فاض عن المدبر الاول الفياض
على الاشياء الصور العقلية المجردة بالكلية والصور النفسية
المتعلقة نحوا ما من التعلق والطبايع السماوية المتقدسة الذوات المرتفعة
عن المفاسد والمضادة وبقي هذا النمط الثاني الذي لا يمكن وجوده
الا لطة القوى والاعدام والاضداد فاذا قلت لم لا يوجد النار التي
هي احد انواع هذا القسم على وجه لا يلزمها شر فكانك قلت لم لم
يجعل النار غير النار ومن المستحيل ان يجعل النار غير النار ومن
المستحيل ان يكون النار نارا وتمس ثوب ناسك ولا مانع من الحريق
ولا تحرقه ومنها انكم زعمتم ان الخير في العالم كثير والشر قليل ونحن اذا
نظرنا في انواع الكائنات وجدنا الانسان اشرف الجميع واذا نظرنا الى
اكثر افراده وجدنا الغالب عليهم الشرور بوجود افعال قبيحة واعمال
سيئة واخلاق وملكات ردية واعتقادات باطلة وبالجملة الغالب
عليهم طاعة الشهوة والغضب بحسب القوة العملية والجهل المركب
بحسب القوة النظرية وهذان الامران مضران في المعاد ومهلكان للنفوس
موجبان للشقاوة في العقبى مانعان عن السعادة الاخروية فيكون
الشر غالبا على هذا النوع الذي هو ثمرة القصوى والغاية العظمى لوجود
هذه الاكوان وبناء عالم العناصر والاركان واما الاستمتاع بالشهوة

واللهو واللعب الذى هو السعادة الدنيوية التى هى فى التحقيق شقاوة
ثم مع ذلك حقير بالنسبة الى ما يحرمونه من السعادة الحقيقية
ويكتسبونه من نار الجحيم والعذاب الاليم واجيب عن هذا بان احوال
الناس فى العقبى كاحوالهم فى الدنيا واحوالهم فى النشاة الاولى
على ثلثة اقسام الاول هم البالغون فى النقصان الممنون بالفتح
والسقم والعاهات وهؤلاء اقل من المتوسطين واذا نسبتهم الى مجموع
القسمين الاولين كانوا فى غاية ما تكون من القلة والحقارة
بالنسبة اليهم فكذلك احوال النفوس فى الاخرة على ثلثة اقسام
الكاملون فى القوتين البالغون فى تحصيل الكمالات الحكمية النظرية
واقتناء الملكات الكريمة العملية الثانى المتوسطون فى تحصيل ذلك
وهم الاكثر والاغلب تتفاوت مراتبهم فى ذلك من القرب الى الطرف
الاشرف والبعد عنه الى الارذل والثالث هم البالغون فى الجهالة
البسيطة والمركبة الممنعون فى رداءة الاخلاق فهؤلاء اقل عددا
من القسم الثانى بكثير واذا نسبتهم الى مجموع القسمين الاولين
كانوا فى غاية القلة والحقارة فلاهل الرحمة والسلامة غلبة وافرة
فى كلتا النشاتين قال الشيخ الرئيس فى الاشارات لا تقصر عندك
ان السعادة فى الاخرة نوع واحد ولا تقصر عندك ان السعادة
لا تنال الا بالاستكمال فى العلم وان كان ذلك يجعل نوعها نوعا
اشرف ولا يقصر عندك ان تفاريق الخطايا ما تكر لعصمة النجاة
بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب
ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك فى اقل اشخاص الناس ولا تصغ

الامن يجعل النجاة وقفا على عدد محصور وقفا عن اهل الجهل والخطايا
صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله انتهى كلامه اقول هذا الكلام
والذى قبله وان كان منافيا لظواهر بعض النصوص والروايات
الا ان الامعان فى الاصول الايمانية والقواعد العقلية يعطى الجزم
بان اكثر الناس فى الاخرة يجب ان يكونوا اهل السلامة والنجاة ولاهل
المعرفة والكشف نمط اخر من التحقيق فى هذا المقام سيجئ ذكره من
ذى قبل ان شاء الله ثم على ان البرهان اللمى قائم على ان خلق كل نوع
طبيعى من افاضة الله وترتيبه النظام يجب ان يكون على نهج يبلغ
جميع احاد ذلك النوع واكثرها الى كمالها الخاص بها من غير مانع
ولا مزاحم الا على سبيل الندرة الاتفاقية من غير دوام لكن
يجب ان يعلم ان الذى كلامنا فيه هو الكمال الاول والثانى لا
الذى بعدهما من الكمالات وان يعلم ان افراد الانسان بما هى اناس
ليس مقتضى كمالهم الاول ولا الثانى ان يكونوا حكماء عرفاء بالله و
ملكوته واياته واليوم الاخر فان هذا ليس فى جبلة اكثر الناس بل
طباع طائفة مخصوصة هم فى الحقيقة نوع آخر من الناس يخالف
لما سواهم فان الانسان قد اشرنا الى انه من حيث نشاته الاولى نوع
واحد من حيث انشاء الفطرة الثانية من طينة سره وباطنه انواع
كثيرون لكل نوع منهم كمال يخصه وسعادة لاجله وشقاوة بقبالها
كما سيجئ شرحه فى مبحث المعاد قال الشيخ فى الشفاء اعلم ان الشر الذى
هو عقيب العدم اما ان يكون شرا بحسب امر واجب او نافع قريب
من الواجب واما ان لا يكون شرا بحسب ذلك بل شرا بحسب الامر الذى

هو ممكن في الاول ولو وجد لكان على سبيل ما هو فضل من الكمالات
التي بعد الكمالات الثانية ولا مقتضى له من طباع الممكن فيه وهذا
القسم غير الذي نحن فيه وهو الذي استثنيناه هذا وليس هو شرا
بحسب النوع بل بحسب اعتبار زايد على واجب النوع كالجهل با
لفلسفة او بالهندسة او غير ذلك فان ذلك ليس شرا من جهة
ما نحن ناس بل هو شر بحسب كمال الاصلاح في ان يعم وستعرفه
وانما يكون شرا اذا اقتضاه شخص انسان او شخص نفسه وانما
يقتضيه الشخص لا لانه انسان او نفس بل لانه قد ثبت عنده
حسن ذلك واشتاق واستعد لذلك للاستعداد واما قبل
ذلك فليس مما ينبعث اليه الشيء في بقاء طبيعة النوع انبعاثه
الى الكمالات الثانية التي يتلوا الكمال الاول فاذا لم يكن كما كان عدمها
في امر لا مقتضى كان في الطباع انتهت عبارته ومنها ان الانسان كلما
ما يصدر عن الانسان من المعاصي او يتصف به من الرذايل فانما
بقضاء الله داخلا في قدرته كما اعترفتم به فيجب وقوع تلك المعاصي
والاثام منه بالضرورة شاء الانسان او ابى واذا كان وقوعها
واجبا اضطراريا فلا يليق بالواجب جل ذكره الذي منبع الجود
والاحسان ان يعاقب بذلك اهل العصيان ويعذب الانسان
الضعيف العاجز على فعل يجب صدوره عنه على سبيل
الاضطرار فان ذلك ينسب الى خلاف مقتضى العدل والاحسان
بل الى الجور والعدوان وذلك محال على الواجب تعالى وان الله يامر
بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر

والبغي

والبغي والجواب على مقتضى قواعد الحكماء ان الله غني عن العالمين وبريء
طاعة المحسنين ومعصية المسيئين وانما الوارد على النفس بعد
مفارقة الدنيا انما هو على تقصيرها وتلطخ جوهرها بالكدورات
المولمة والظلمات الموذية الموحشة لا ان عقابها المنتقم خارجي
يعاقبها ويوذيها او ينتقم منها في افعالها كما يتوهم النفوس العامية
من ما يروا من العقاب الحاصل في هذا العالم بالاسباب الخارجية وليست
الامور الاخروية كذلك فان العقوبات هنالك من لوازم اعمال و
افعال قبيحة ونتايج هيئات ردية وملكات سيئة فهي حمالة الحطب
نيرانها ومهاد وقود جحيمها فاذا فارقت النفس البدن متلطخة با
لملكات المذمومة والهيئات المردية لقد زال الحجاب البدني وفيها
مادة الشعلات الجحيمية وكبريت الحرقات الباطنة والنيرانات
الكامنة اليوم فشاهدتها بعين اليقين وقد احاطت بها سرادقها
واحدقت بقلبها عقاربها وحياتها وعاينت مرارة شهوات الدنيا
وتاذت بموذيات اخلاقها وعاداتها وردت اليها مساوي افعالها
ونتايج اعمالها كما قال الصادق عليه السلام انما هي اعمالكم ترد اليكم
وقال رب شهوة ساعة اورثت حزنا طويلا ويكون حال الانسان المتالم
بهذه العقاب بسبب الهيئات الردية كحال الانسان المنهوم المقصر
في الحمية اذا ادت اليه شدة نهمته وقوة شهوته وضعف معدته
اوجاعا وامراضا مولمة فيكون هذا التالم من لوازم ما ساق القبيح
اليه من الشهوة الموذية الى هذا التالم لا لان الطبيب الذي امره بالاحتماء
ينتقم منه ومنها وهو من ركيك الاعتراضات على الحكماء انهم لما لم يقولوا

بالحسن والقبح في الافعال كما ذهبت اليه المعتزلة ونفوا في افعال
الواجب تعم الغرض بل قالوا بالايجاب فاذن خوضهم في هذه المسئلة
من قبيل الفضول فان السؤال بلم غير وارد مع القول بالايجاب
في الافعال او مع القول بنفي التحسين والتقبيح عنها والجواب اما
اولا فانهم مانفوا الغاية والغرض عن شيء من افعاله تعم مطلقا بل
انما نفوا في فعله المطلق وفي فعله الاول غرضا زايدا على ذاته
تعم واما ثواني الافعال والافعال المخصوصة والمقيدة فاثبتوا
لكل منها غاية مخصوصة كيف وكتبهم مشحونة بالبحث عن غايات
الموجودات ومنافعها كما يعلم من مباحث الفلكيات ومباحث الامزجة
والمركبات وعلم التشريح وعلم الادوية وغيرها واما ثانيا فلما علم غير مرة
ان فعله تعم بتعيين الارادة والرضا المنبعثين عن ذاته بذاته
والايجاب الحاصل منهما غير الجبر الذي يكون في مبادي الطبيعة
العديمة الشعور والمبادي التسخيرية واما ثالثا فمذهب ان الامر
كما زعمه فللحكيم ان يبحث عن كيفية ترتب الافعال عن مبا
ديها الذاتية على وجه المناسبة وعدم المنافاة وعن يبحث
عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فينبه على ان الصادر
منه اولا وبالذات بل صدور الخيرات الكلية ادى الى شرور
جزئية قليلة العدد بالاضافة الى تلك الخيرات العظيمة
فلم يكن الصادر منه تعم شرا اصلا كيف بما ذكره يدفع شبهة
عظيمة من المجوس القايلين بشرك عظيم من اثبات اثنينية
القديم سموهما يزدان فاعل الخير واهرمن فاعل الشر وكفى شرفا و

فضلا

فضلا لهم في بحث يندفع به ما هي بنية الشبهات كشبهة ابليس اللعين حين
اعترض على الملائكة الذين هم من افاضل عالم السموات كما ان الحكماء
من افاضل طبقات الجنان بان الله لم خلقني وقد علم اني يضل عباده
عن الطريق ويغويهم عن الصراط المستقيم واجيب بالجواب القاطع لسؤاله
على وجه الالزام للمجادل الذي لا يستعد لادراك النهج البرهاني و
قيل لا يسئل عما يفعل وهو احد الطرق الثلثة المذكورة في كتاب الله
احدها البرهانية للكاملين المقربين والثاني الموعظة الخطابية
لاهل السلامة واصحاب اليمين والثالث المجادلة لدفع شبهة الضالين
من اصحاب الشمال المكذبين بيوم الدين ومنها انا ما جاز عند
الفلاسفة ان يصدر عن الواجب تعم جوهرا شريفا لاجل امر هو
خير حيث فعل عالم العقل اولا ثم فعل بتوسطه عالم النفس
وخلق من النفس الطبيعة الجسمية وهكذا الى ان انتهى فعله في الغاية
الى الهيولى التي هي اخس الاشياء حسب ما هو مذهبهم في الترتيب
فليجز عندهم ان يصدر عن الخير ما هو شر بالذات والجواب ان هذا
غلط نشاء اما من الاشتباه بين الغاية الحقيقية والامر الضروري
واما من توهم انعكاس الموجبة الكلية كنفسها وليس فليس يلزم
من كون كل غاية متاخرة بالذات من الشيء ذي الغاية ان يكون كل متاخر
بالذات عن الشيء غاية له حتى يلزم ان الهيولى المشتركة اشرف من السماويات
والسماويات اشرف من العقول الفعالة والغاية بمعنى الذي لاجله الفعل
ليست الغاية التي هي نهاية الفعل فانه يصح ان يقال انتهت سلسلة
الامور الدايمة الى الهيولى المشتركة او نحوها ويصح ان يقال للافعال انتهاء

لا يصح بوجه آخر فان الجود الالهي لا غاية له ومتى قالت الحكماء انه تعالى
ابدع الاشياء على الترتيب من العقل منتهية الى الهيولى شبه
ما وقع في الكلام الالهي يدبر الامر من السماء الى الارض فليس المراد
ان الهيولى وما يجري مجراها غاية الفيض والجود ولو كان الامر كما توهم
لم يرجع الوجود منعطفا من هذا المنزل الادنى والاخس السفلي
الى غاية الشرف الاقصى على عكس الترتيب النزولي الاول كما قال تعالى ثم
يرجع اليه وقوله كما بدانا اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين
واكثر من يطول حديث الخير والشر ويستشكل الامر من يظن
ان الامور العظيمة الالهية من الافلاك وما فيها انما خلقت لاجل
الانسان وان الافعال الالهية منشاها ارادة قصدت بها اشياء
واغراض على نحو ارادتنا واغراضنا في الافعال الصادرة عنا بالاختيار
ولو تامل هذا الجاهل المحجوب من شهود العارفين ادنى تامل لدرى
ان الامر كما توهم ولم يكن هناك احكام مضبوطة وعلوم حقة الهية
وضوابط ضرورية اذ لا ابدا ما كان احوال اولياء الله في الدنيا على
هذا الوجه في المحن الشديدة وتسلط الاعادي والظلمة واهل الجور
عليهم وما كان اعداء الله من الفراعنة والدجاجلة على ما وقع من تمكين
اديانهم الفاسدة ومعتقداتهم الباطلة وارائهم الخبيثة و
سبيهم ونهبهم وعدوانهم لان الارادة اذا كانت متجددة جزافية
فما المانع من وقوع الامر على نحو ما يلايم شهوة كل احد فان كل ما يجعله
مانعا عن وقوع الفعل على ما يوافق مطلوبهم ومآربهم سيما اذا عدوا
انفسهم من احباء الله والصالحين من عباده فيقال لم ما جمع من له

هذه

هذه الارادة الجزافية بين دفع المانع وحصول المطلوب ولم يجمع بين السلامة
عن الآفة وحصول المثوبة بل يقال لم لم يرفع الكفر والجور من العالم حتى
يملا الارض ذلا وابدا قسطا وعدلا بل يجعل الارض كما في الآخرة
نقية صافية من ادناس الكفرة والفجرة فان قالوا التقدير الازلي منعه
منعه عن ذلك فيقال لكون التقدير الازلي عنده واجب او ممكن فان
كان ممكن الطرفين واختار احدهما فلا بد من مرجح ناشئ كما هو رأيكم و
ترجيح الخير العام كان اولى اذ لا مصلحة للكافر في كفره وللشقي في شقاوته
وان كان ذلك التقدير واجبا بحيث ما كان يصح الوجود الا كما هو عليه
فثبت اللزوم فان قالوا انه فعل ما شاء ولا يسئل عن لم فيقال عدم
السؤال بالمعنى الذي تصوروه ممنوع لانه يخرج اللسان او لان النظر فيه
حرام او لان الحجة لا ينتهي اليه او الاقسام كلها باطلة وان كان الا
كان عمة بانه لا يسال في المعقولات النظرية فكل ما يراد الحجة عليه
حتى كون العالم مفتقرا في تخصيص جهة ثم الى المرجح ونفي صفات الباري تعالى نفيا
واثباتا وغيرها فالحق ان يقول لا يسال عن لم ومن الاشكالات القوية
في هذا المقام ان الله تعالى لما ثبت انه خير محض كريم جواد غني عن طاعة
المطيعين ومعصية المجرمين فما السبب في تعذيب الكفار يوم الآخرة
في النار ابدا الآبدين كما قال تعالى اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وغيره
ذلك من النصوص الدالة على خلودهم في العذاب وقد اشرنا الى ان البرهان
ناهض في ان مقتضى طبيعة الكل نوع غير ممنوع عن افراده على الدوام وان
كل واحدة من طبايع الاشياء ما دام كونها على الطبيعة يجب ان يكون غير
معوقة عن كمالها الخاص الثانوي بايراد لا ممنوعا عن وصولها الى غاية خلقها

لاجل منعها مستمرا بل لابد وان يعود اليه عند زوال العاشر كما
قال اشرف الخلق عليه وآله السلام والكل ميسر لما خلق له انا لقسر
كما علمت لايكون دايميا ولا اكثريا فكل طبيعة لاتتعطل عن كماله
ابدا فنقول لايخلو اهل الكفر وما يجرى مجراه قد اخرج الانسان عن
الفطرة الاولى وادخل في فطرة اخرى من نوع اخر ام لا وعلى اى التقديرين
يلزم ان لايكون العذاب ابديا اما على تقدير الخروج فظاهر لانه صار
نوعا اخر بسبب تكرر افاعيله الشهوية والغضبية فصارت
الملكة النفسانية شانها صورة ذاته وجوهر طبعه فيكون تلك الافعال
عنده ذلك من كمالات ذاته كالبهيمية كمالها في قضاء الشهوة والسبع
كمالها في قضاء شهوة الغلبة والتهجم فلم يكن الشئ معذبا بما يلايم
نفسه وطبعه بل متبجحا به كما يرى ترى من احوال اكثر الخلق واما على
تقدير البقاء على الفطرة التي كانوا عليها الا انه وقع الاحتجاب
عنها بعوارض غير لازمة ولا دايمة فعند زوال العوارض يقع الرجوع
الى الفطرة الاصلية فينالهم الرحمة الواسعة والجود الاعم من
غير دافع ولا حجاب فاذن لا وجه للخلود في العذاب والجواب عنه
ما سينكشف لك في موعده ان شاء الله عند شرح احوال النفوس
بحسب اقسامها في الاخرة وسنذكر في بعض الفصول الاتية
كلاما من ذلك النمط يستشعر منه عموم فضله تعالى وشمول رحمته
لكافة خلقه في الاخرة والاولى **فصل** في ان وقوع ما يعده الجمهور
شرورا في هذا العالم قد تعلقت به الارادة الازلية صلاحا
لحال الكائنات اذ لا شبهة لاحد من اهل التحقيق بما يجيء شرحه

في ان نظام العالم على هذا الوجه اشرف النظامات الممكنة واكملها و
افضلها بحيث لايتصور فوقه نظام اخر وهذا ثابت محقق عند
الكل والحكيم والمتكلم متفقان فيه سواء في ذلك القايل بالقضاء
الازلي والقايل بالاختيار التجددي والقصد الزايد فان لمن يقول
بالمختار ان يقول لايمكن ان يوجد العالم احسن مما هو عليه لانه لو امكن
ذلك ولم يعلم الصانع المختار انه ممكن ايجاد ما هو احسن منه فينافى
علمه المحيط بالكليات والجزئيات وان علم ولم يفعل مع القدرة عليه
فهو يناقض جوده الشامل لجميع الموجودات وهذا مما ذكره الغزالى
في بعض كتبه ونقل عنه الشيخ الكامل محيي الدين المغربي في
الفتوحات المكية واستحسنه وهو كلام برهاني فان البارى جل مجده
غير متناهي القوة تام الجود والفيض فكل ما لايكون له مادة ولا يحتاج
الى استعداد خاص ولا ايض له مضادة ممانع فهو بمجرد امكانه الذاتي فايض
منه تعالى على وجه الابداع ومجموع النظام له هيئة واحدة كلية وصورة
نوعية وحدانية بلا مادة وكل ما لا مادة له نوعه منحصر في شخصه
فلا محالة ليس ذاته مرهونة باستعداد متجدد او زمان موقوف فلا
مبدع فلم يمكن افضل من هذا النظام نوعا ولا شخصا فاذا كان الامر
على هذا السبيل فاصول الممكنات في هذا النظام افلاك دايرة
وكواكب ساير لاشواق عالية وعناصر مترتبة على الترتيب وهى
متناهية لاينخلق منها ضروب اخرى من المخلوقات وهذا لايمكن الا
بالاستحالات والانقلابات المنبعثة في مواد الكاينات من الحركات الدورية
للسماويات ولايمكن ان يكون الكاين موقوفا مبنيا على الحركات ثم كان

مقتضى جميع الحركات فيه واحدا بل يجب ان يكون مقتضى كل حركة
غير مقتضى الاخرى فاذا كان مقتضى الاولى موافقا لطبيعة واحد
كان موافقا لطبايع ساير الاشياء نعم يجب ان يراعى حال الافضل
فالافضل فاستيلاء الحرارة مثلا بواسطة اضاءة الشمس على موضع
من الارض ليحيلها بالتلطيف والتبخير الى طبيعة اخرى فيكون
منها نوع اشرف من الارض ليس موافقا لطبيعة الارض بما هي ارض
لكن الرحمة الالهية مقتضية له على ان الارض لو كانت ذا شعور
لعلم ان خروجها عن هذا الكون وان كان مكروها لها بحسب ما هي
عليه الآن لكن تحت هذا الكره والقسر لطف عظيم حيث ينقلب
من هذه الصورة الى صورة اشرف واقرب الى قبول الحيوة والرحمة
الالهية وقد اشير الى هذا المعنى في الكلام الالهي ائتيا طوعا
او كرها قالتا اتينا طايعين فالاتيان اليه سبحانه كما في الموت ونحوه
وان كان مكروها اولا لتعلق الشيء بنشأته الجزئية لكنه اذا انقلب
عنها الى نشأة اخرى يصير المهروب عنه مطلوبا والمكروه مرغوبا فيه
فاذن الموت والفساد ونحوهما من الامور الضرورية اللازمة للنظام
ولهذا وجب ان يكون مثل هذه الامور المنسوبة الى الشر موجودة
في هذا النظام وما كان يليق في الحكمة ان لا يخلق هذا الخلق الذي
يلزمه شر على ان التعمق في اسرار الكاينات يعطي الحكم بان كله خير و
نظام وهذا الموت الذي يتوحش منه الناس اذا حقق امره يعلم
انه ليس معناه وغايته الا تحويل النفس من نشأة سافلة الى نشأة
عالية وهو يرجع الى احد الاستكمالات الطبيعية وكما ان كل استكمال

يقع

يقع في الطبيعة يلزمه حصول امر وزوال امر دونه فكما ان استكمال النطفة
بالصورة الحيوانية يلزمه بطلان الصورة النطفية فكذلك استكمال
الصور الحيوانية الحسية بصورة اخروية مثالية او عقلية
يلزمه انخلاع هذه الصورة وانتزاع الروح عن هذا الهيكل الطبيعي
والحرارة الغريزية التي هي عند المحققين جوهر سماوي بيد ملك
من ملائكة الله النازعة للارواح الناقلة اياها من نشأة الى نشأة
ليست شانها بالذات نفس الاذابة والتحليل وافناء الرطوبات
الى ان يقع الموت والا لم يكن افاضها سبحانه ولم يسلطها على البدن
ولا يرضى سبحانه بموت احد سيما الانسان الا لاجل حيوة اخرى نفسانية
في عالم المعاد وستعلم ان نفوس الحيوان بل النبات ايضا منتقلة
الى ذلك العالم بل فعل تلك الحرارة بالذات تعديل المزاج وتحويل
البدن وتحريك مواد بالتسخين الى مزاج حار يناسب الجثة واللطافة
لان يبدل مركب النفس ويسوي له مركبا اذ لولا برزخيا مطيعا للكرا
غير جموح لعدم تركيبه من الاضداد فيميل تارة الى جانب واخرى الى
جانب آخر فهذا التبديل في المركب يهيئ النفس للخروج والهجرة
الى الله من هذه الدار فالموت طبيعي بهذا المعنى لا كما قالته الاطباء
وغيرهم من الطبيعيين ان ذلك لنفاد وقوف القوة كما مر ذكره فاذن
جميع اقسام الموت والفساد وانفساخ الصور ونحو ذلك مما يقع بالطبع
لا بالقسر والاتفاق الرطوبة بسبب ما ذكرناه فاذن لا شر ولا خير
في ان يصير صورة ادون فداء للصورة الاشرف ولا ان يكون نوع ارذل
وانقص غذاء للنوع الاكمل الاعلى كما يصير العناصر غذاء للمركبات

وهي غذاء للنبات والحيوان والجميع اغذية للانسان وبذلك يتم لها
الشرف والفضل وله الاستعداد والتهيؤ للركوب والسفر الى المحل
الانور ولنرجع الى نمط اخر من الكلام في شرح انواع من الخيرات والشرور
النسبية المؤدية الى الخير الاعظم على محاذاة ما في بعض كتب السابقين

فصل بيّنا في كمية انواع الخيرات والشرور الاضافية اعلم ان الخير
والشر يقال على اربعة اوجه فمنها ما ينسب الى السماويات من سعود
الكواكب ونحوسها ومنها ما ينسب الى الامور الطبيعية من الكون
والفساد وما يلحق الامزجة الحيوانية من الالام والاوجاع ومنها
ما ينسب الى ما في طبايع الاحياء العنصرية من التالف والتنافر
والتودد والتباغض والمحبة والخصومة على ما في جبلتها من التنازع
والتغالب ومنها ما ينسب الى النفوس التي تحت الاوامر والنواهي في
احكام الناموس الالهي وما يلحقها من السعادة والشقاوة الاجلتين
والعاجلتين جميعا فنقول الخيرات التي ينسب الى سعود الفلك
فهي بعناية من الحق الاول عايدة منه بلا شك واما الشرور التي
ينسب الى نحوس الفلك فهي عارضة لا بالقصد الاول مثال ذلك
اشراق الشمس وطلوعها على بعض البقاع تارة وتنحيها الهامدة
وتغيبها عنها تارة اخرى كيما يبس تلك البقاع مدة ما لنشو الحيوان
والنبات وهي بعناية الحق الاول واجب حكمته لما فيه من الصلاح
الكلي والنفع العام كما ذكر الله تعالى قل ارايتم ان جعل الله لكم النهار
سرمدا الاية واما الذي يعرض لبعض الحيوانات او لبعض النبات
من الحر المفرط والبرد المفرط المهلك لها في بعض البقاع وفي بعض الاوقات

ع

٢١١

على سبيل الندرة والشذوذ فليس ذلك بالقصد الاول واما الخيرات
التي تنسب الى الامور الطبيعية من تكوين الحيوان والنبات والمعادن
والاسباب المعينة لها على النشو والمبالغ لها الى اتم حالاتها واكمل غاياتها
فهي كلها برضاء الله تعالى وارادة الباري تعالى القيوم وعنايته منه
اما الشرور التي هي الفساد والبلى التي يلحقها بعد الكون فهي عارضة
لا بالقصد الاول بل حصولها بالعرض والانجرار والتبعية وذلك لان
الكاينات لما لم يمكن ان يبقى اشخاصها في الهيولى دايما في هذا العالم تلطفت
الحكمة الالهية والعناية الربانية الى بقائها بصورها ومبادي نوعيتها
ووجب طلسمها الحافظ بموتر طلسقها بتعاقب الافراد وتواليها الامثال
على الاتصال وان كانت الاشخاص في الذوبان والسيلان دايما وانما كان
ذلك بواجب في الحكمة والعناية لان في القوة والغيب فضايل جمة
وخيرات كثيرة بلا نهاية ولا يمكن خروجها من القوة والخفاء الى الفعل
والظهور دفعة واحدة في وقت واحد لان الهيولى الجسمية لا
تتسع لقبولها فضايل نوع واحد من الانواع الطبيعية المندمجة
في عقل المدبر وملكوته الفياض على عينه الثابتة وافراده
الاشيا بعد شي على سبيل التدريج ومر الاوقات والدهور دايما
فكيف فضايل جميع الانواع الطبيعية وحالاتها وكيفياتها ولوازمها
واثارها المفصلة المتفننة مثلا لو خلق الله تعالى بني ادم كلهم
من مضى منهم ومن هو موجود الان ويجي من بعد الى يوم القيمة
في وقت واحد لم يكن تسعهم الارض برحبها فكيف حيواناتهم ونبات
غذائهم وامتعتهم وما يحتاجون اليه في ايام حيوتهم فمن اجل هذا

خلقهم اسدرنا بعد قرن وامة بعد امة لان الارض لا تسعهم و
الهيولى لا تحتملهم دفعة واحدة فقد تبين بما ذكرنا ان النقص
من جهة الهيولى وقابليتها لا من الصانع فان القصور فى الفعل
كما يكون من الفاعل لضعف قوته او لقلة معرفته فقد يكون ايضا من
عدم الادوات وفتور الالات التى لا بد من وجودها للصانع فى
احكام صنعه واتقان فعله او من عدم المكان والزمان او الحركات
وما شاكلها او قد يكون من قبل الهيولى مثل عسر قبول الحديد للفتل
وتصييره حبلا طويلا كما يفعل الحبال من القنب والصوف وغيرهما فليس
العجز من الحداد بل لقصور الحديد وعسر قبوله الفتل ومثل الهواء لا
يقبل كتابة الكاتب فيه لسيلان عنصره ومثل النجار لا يمكن
ان يعمل سلما يبلغ السماء لعدم الخشب لا لعجز فيه ومثل الرجل
الحكيم لا يمكن ان يعلم الطفل لعجز فى الطفل لا فى الحكيم وكذا عدم اهتداء
بعض اشقياء الامم بدعوة نبيهم اياهم وانذاره لهم كما فى قوله تعـ انك
لا تهدى من احببت ليس لقصور الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين
ولا لعجزهم عن الهداية والانذار بل لعسر قبول الانفس الخبيثة
مما يقربها الى الله وملكوته الاعلى فعلى هذا يؤخذ القياس فى العجز
من الهيولى وعسر قبولها للصور لا العجز فى الصانع الحكيم والمدبر العليم
والسبب الاخر فى ذلك ان هذه الكائنات لما كانت يبتدئ كونها من
انقص الوجود واضعف القوة مترقيا شيئا فشيئا الى اتم الكمالات
واكمل الغايات باسباب معينة لها على النشو والنمو ومبلغة
بها الى اكمل غاياتها بعناية من البارى جل ثناؤه وسميت تلك الاسبا[ب]

خيرات

خيرات وكل سبب عارض يعوقها عن ذلك سمى شرا وهى عارضة لا بالقصد
الاول فانه وان كان بالقياس الى هذا الشئ الذى عاقه عن الوصول
الى كماله وغايته لكنه بالقياس الى شئ اخر يكون من الاسباب
المعينة له على البلوغ الى كماله وتمامه خيرا ولاجل هذا خلق
اولا وبالذات لا لاجل ذاك فيكون خيريته بالذات وشريته بالعرض
ولما تحققت ما ذكرناه من ان عدم الفعل قد يكون لعجز الهيولى
او عدم المكان والزمان او الحركات او ما شاكلها علمت فساد ظن كثير
من العوام واهل الكلام الذين لا يعرفون كيفية العجز من الهيولى
ولا يتصورونه فينسبون العجز كله الى الفاعل الحكيم القادر العليم
وذلك لانهم ربما يتوهمون ذلك على الله تعـ فيقولون انه تعـ لا يقدر
على كثير من الاشياء ويعجز عنها مثل قولهم انه لا يقدر ان يخرج
ابليس من مملكته ولا يتفطنون مع قطع النظر عن المصالح التى يعتبر
فى خلقه ان العجز فى عدم الاخراج انما هو من عدم المملكة التى غير
مملكة الله تعـ حتى يتصور اخراجه اليها وليس من عدم القدرة
من الخالق ويقولون انه لا يقدر ان يدخل السموات فى جوف
ابرة ولا يعتبرون ان العجز من الابرة وخرقها ويقولون ان الله
لا يقدر ان يجمع بين نقيضين ولا يدرون ان العجز منهما فاذا
سئلوا عن معنى قوله تعـ والله على كل شى قدير قالوا هذه الاية
مخصصة خلاف ما قال الله تعـ لانه ذكر على العموم وصرح بايراد
لفظ الكل ولم يعلموا ان هذه الممتنعات التى يتصورونها ليست
باشياء خارجة عن اوهامهم وتصوراتهم بل الذهن يتصور بعض

المفهومات ويجعله عنوانا للمستحيلات ويحكم عليها باحكام غير بينة بل
على سبيل الفرض والتقدير كما في القضايا الحقيقية الغير البينة
على ما هو مفصل في بعض مواضع هذا الكتاب واما الخيرات التي
توجد في انفس الحيوانات العنصرية من المحبة واللذة والالفة
والاكل والشرب والوقاع فلا شك انها مستودعة في جبلتها
مغروسة في فطرتها بعناية الله ورضاه بالذات وبالقصد الاول
واما ما يلحقها من التنافر والوحشة والبغضة والجوع والالم و
العطش والجوع والامراض والاوجاع والموت واشباهها فهي واردة
على سبيل الضرورة والانجرار والتبعية واقعة بقدر الله تعالى
بالعرض وبالقصد الثاني فانه لما جعل الباري بمقتضى مصلحة
وحكمته في جبلة الحيوانات الجوع والعطش واللذة من الملايم
والاذى من المنافر صارت هي اسبابا لانتهائها ودواعي عطب
ابدانها وهلاك هياكلها وشقاوة نفوسها على الضرورة والا
ستتباع اما قصد الباري الحكيم في ايجاده وصنعه ذلك فهو
لاجل بقائها وصلاحها فانه تعالى جعل لها الجوع والعطش
لكيما يدعوها الى الاكل والشرب ليخلف على ابدانها من الكيموس
بدلا مما يتحلل منها ساعة فساعة اذ كانت اجسامها دايما في
الذوبان والسيلان واما الشهوات فلكيما يدعوها الى الماكولات
المختلفة الموافقة لامزجة ابدانها وما يحتاج اليه طباعها واما
اللذة فلكيما تاكل بقدر الحاجة ولا تزيد ولا ينقص واما الالام
والاوجاع عند الآفات العارضة لاجسادها لكيما تحرس نفوسها

على حفظ اجسادها من الآفات لها الى اجل معلوم واما كون بعض الحيوانات
اكلة الجيف بعض فلئلا يضيع شيء مما خلق بغير نفع واعلم يا حبيبي انه
قد تحيرت العقول في كون بعض الحيوانات اكلة لبعض وفيما جعل الله
تعالى لذلك في طباعها وهيأ لها الآلات والادوات التي يتمكن بها
على ذلك كالانياب والمخاليب والاظافير الحداد التي بها يقدر على
القبض والضبط والخرق والنهش والاكل والشهوة واللذة والجوع
وما شاكل ذلك مع ما يلحق الماكولات منها من الالام والاوجاع
والفزع عند الذبح والقتل فلما تفكروا في ذلك ولم يتبين لهم العلة
ولا الغاية والحكمة فاختلف عند ذلك بهم الاراء وتفننت بهم
المذاهب حتى قال بعضهم ان تسلط الحيوانات بعضها على بعض واكل
بعضهم لبعض ليس من فعل حكيم بل فعل شرير قليل الرحمة ظلام
للعبيد فلهذا قالوا ان للعالم فاعلين خيرا وشريرا ومنهم من نسب
ذلك الى النجوم ومنهم من قال ان هذا عقوبة لها لما سلف منها من الذنوب
والمعاصي في الادوار السابقة وهؤلاء هم التناسخية ومنهم من قال
بالعوض ومنهم من قال ان هذا اصلح ومنهم من اقر على نفسه
بالعجز قال لا ادري ما العلة في اكل الحيوانات بعضها بعضا غير انه
قال ان الباري تعالى لا يفعل الا الحكمة وكل هذه الاقاويل قالوها
في طلبهم العلة ووجه الحكمة وانما لم يقفوا عليها لان نظرهم كان
جزويا وبحثهم عن علل الاشياء خصوصا ويمتنع ان يعلم اسباب
الاشياء الكلية بالانظار الجزوية لان افعال الباري تعالى انما
الغرض منها هو النفع الكلي والصلاح على العموم وان كان يعرض من ذلك

ضرر جزوى ومكاره مخصوصة احيانا والمثال احكامه في الشريعة
الحقة وحدوده فيها وذلك انه حكم بالقصاص في القتل وقال ولكم
في القصاص حيوة يا اولي الالباب وان كان موتا والما بل يقتص
منه وكذلك قطع يد السارق فيه نفع عمومي وصلاح كلي وان كان
المالسارق وضررا له وهكذا خلق الله الشمس والقمر والامطار
لاجل النفع والمصلحة العامة وان كان قد يعرض لبعض الناس و
الحيوان والنبات من ذلك ضرر وكذلك ايض قد ينال لاتباع الا
نبياء والائمة صلوات الله عليهم شدايد والام في اظهار
الدين واقامة سنن الشريعة في امر الامر لكن لما كان حكمة الباري
وغرضه في اظهار الدين واعلان قواعد الشريعة هو النفع العام والمصالح
الكلية للذين يجيئون من بعدهم الى يوم القيمة ولا يحصى عددهم
وعدد ما يلحق بهم من السعادات والخيرات سهل في جنب ذلك ما نال
النبي ص وائمته واولاده المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين
من اذية المشركين وجفا الاعداء المخالفين وما لاقوا من الحروب
والعداوات وتعب الاسفار ثم ما نال المومن من قيام الليل
وصيام النهار واداء الفرايض وما فيهما من الجهد على النفوس و
التعب على الابدان نزر قليل في جنب ما اعد الله لهم من نعيم
الجنان والحور العين ورضوان الله ولما كان الامر يؤل الى الصلاح
الكلي كانت تلك الشدايد من جهته صغيرا جزويا فعلى هذا المثال
نقول في وجه الحكمة اكل بعض الحيوانات بعضا ان قصد الباري
جل شانه وغرضه في الم الحيوانات وما جبل عليه طباعها من الا

اوايل

والالام التي تلحق نفوسها عند الافات العارضة ليس عقوبة لها وعذا
با كما ظن اهل التناسخ بل حث النفوسها على حفظ اجسادها وحيواتها
لهياكلها من الافات العارضة لها اذا كانت الاجسا لا يقدر
على جر منفعة ودفع مضرة فلو لم يكن ذلك لتهاونت النفوس
بالاجساد وخذلتها واسلمتها الى المهالك قبل فناء اعمارها
وتقارب اجالها وهلكت كلها دفعة واحدة في اسرع مدة
فلهذه العلة جعلت الالام والاوجاع للحيوان دون النبات
وجعل فيها جبلة الدفع اما بالحرب والقتال واما بالهرب بالفرار
والتحرز لحفظ انفسها من الالام العارضة الى وقت معلوم فاذا
جاء اجلها فلا ينفعها الهرب والقتال ولا التحرز بل لا بد من التسليم
والانقياد وان كان ينالها بعض الالام والاوجاع واذ قد ذكرنا
هذه المقدمة فنقول الان ان الباري تع لما خلق اجناسا من الحيوانات
الارضية وعلم بانه لا يدوم بقاؤها ابد الابدين جعل لكل منها
عمرا طبيعيا اكثر ما يمكن ثم يجيئه الموت الطبيعي ان شاء او ابى
وقد علم الله تع بانه يموت كل يوم منها في البر والبحر والسهل
والجبل عدد لا يحصيه الا هو سبحانه فجعل بواجب حكمته جثث
جيفه جيف موتاها غذاء لاحيائها ومادة لبقائها لئلا يضيع شيء
مما خلق بلا نفع وفائدة فكان هذا منفعة للاحياء ولم يكن فيه ضرر
على الموتى حكمة اخرى لو لم يكن الاحياء تاكل جثث الموتى لبقيت تلك
الجثث واجتمع منها على ممر الايام والدهور حتى كان يمتلي منها وجه
الارض وقعر البحار ويفسد الهواء من ريحها فيصير ذلك سببا

للوباء وهلاكا للاحياء فاى حكمة من هذه ان جعل البارى سبحانه في
اكل الحيوانات بعضها بعضا جرّ منفعة الاحياء ودفع المضرة عنها
كلها وان كان ينال بعضها الالام والاوجاع عند الذبح والقتل
والقبض وليس قصد القاتل والقابض ايصال الالم والوجع عليها
بل جلب المنفعة منها او دفع المضرة بها واعلم ان البارى الحكيم جل
ثناؤه لما ابدع الموجودات ورتب المخلوقات قسمها قسمين احدهما
ابداعي والاخر خلقي ورتب الجميع ونظمها كان ترتيبه للكائنات
الابداعية بان جعل الاشرف علة لوجود الادون وسببا
لبقائه ومتمما له ومبلغا الى اقصى غاياته واكمل نهاياته وجعل حكم
الجزويات الخلقية بالعكس منها وذلك انه رتبها في الوجود
من ادون حال الى اشرفها واكملها وجعل الناقص منها علة للتمام
وسببا لبقاء الكامل والادون خادما للاشرف ومعينا له
ومسخرا له وبيان ذلك ان النبات الجزوى لما كان ادون رتبة
من الحيوان الجزوى واخس حالة منه جعل قسم النبات غذاء لجسم
الحيوان ومادة لبقائه وجعل النفس النباتية في ذلك خادمة
للنفس الحيوانية ومسخرة لها وهكذا ايضا لما كانت رتبة نفوس
الحيوانات انقص وادون رتبة النفس الانسانية جعلت خادمة
ومسخرة للتامة الكاملة منها وجعلت اجسادها مادة وغذاء
لاجساد التامة منها وسببا لبقائها ليبلغ الى اتم غاياتها واكمل
نهاياتها انكان هيولى الاشخاص دايما في السيلان والذوبان فقد
تبين بما ذكرنا العلة الموجبة في اكل الحيوانات بعضها بعضا و

اما

واما الحكمة الغائية فيه فهى ان البارى الحكيم جل ثناؤه لما خلق
الاشياء الكونية اما لجر منفعة او دفع مضرة عن الحيوانات لم يترك
شيئا بلا نفع ولا فائدة فلو لم يجعل جثث الحيوانات غذاء لهذه
الاجساد لكانت تلك الجيف باطلة بلا فائدة ولا عائدة وكان
يعرض منها مضار وهلاك كلى كما ذكر قبل واما الالام والاوجاع
التى يعرض عند الذبح والقتل والقبض فقد مر ان الحكيم عز شانه
لم يجعل ذلك تعذيبا وعقوبة لنفوسها على ذنوب سلفت منها
كما ظنته التناسخية بل حثا لنفوسها على حفظ اجسادها من الافات
وعدم تهاونها بالاجساد وتسليمها الى المهالك الى اجل معلوم
فان قلت ما العلة في محبة الحيوانات وكراهيتها للممات قلنا
العلل شتى احديها ان الحيوة تشبه البقاء والممات الفناء والبقاء
محبوب والفناء مكروه في طباع الموجودات اذ كان البقاء قرين الوجود
والفناء قرين العدم والوجود والعدم متقابلان والبارى عز
شانه لما كان علة الموجودات وهو باق ابدا صارت الموجودات كلها تحب
البقاء وتشتاق اليها لانه صفة لعلتها والمعلول يحب علته و
صفاتها ويشتاق اليها وتتشبه بها فمن اجل هذا قالت الحكما
بان الواجب بالذات جل جلاله هو المعشوق الاول المشتاق
اليه ساير الخلايق كما ستطلع على بيانه ان شاء الله تعالى وثانيها
ما يلحقها من الالام والاوجاع والفزع والجزع عند مفارقة
نفوسها الابدان وثالثها ان نفوسها لا تدرى بان لها وجودا
خلوا من الاجسام وذلك ان نقول لم لا تعلم نفوسها بان لها وجودا

خلوا من الاجسا فنقول في الجواب لان هذه المعاني لا يصلح
لهم معرفتها لانها لو علمت بها لفارقت اجسادها قبل ان تتم
وتكمل وانا فارقت اجسادها قبل التمام والكمال بقيت فارغة
معطلة من دون شغل وعمل ولا معطل في الوجود اذ كل موجود
له اختصاص وليس من الحكمة ابقاء النفوس فارغة لا تدبير اذ كان
لهذا الجميع لم يخل لحظة من تدبير العالم وحفظ الاشيا بل
كل يوم هو في شان ولو امسك طرفة عين عن تدبير العالم وابقائه
وحفظه لتهافتت السموات وتساقطت الكواكب وانطمست
الاكوان وانعدمت النفوس والابدان واعلم ان النفوس التامة
الكاملة اذا فارقت الاجساد اما ان يكون مستغرقة في شهود جمال
الازل مستضيئة باضواء كبرياء الاول منخرطة في سلك ملائكة
الله المهيمين متحيرة في عظمة جلال اول الاولين واما ان يكون
مشغولة بتائيد النفوس الناقصة المتجسدة لتتخلص تلك
من حال النقص وتبلغ الى حال الكمال ويترقى هذه المؤيدة
ايضا الى حالة هي اكمل واشرف حتى يصل الى الطائفة الاولى
السابقين المقربين وان الى ربك المنتهى والمثال لذلك في هذه
الدنيا الاب الشفيق والاستاذ الرفيق في تعليم التلامذة و
الاولاد واخراجهم اياهم من ظلمات الجهالات الى فسحة العلوم
والمعارف ليتمون التلامذة والاولاد ويكون الاباء والاستاذون
ملخ قوة نفوسهم من العلوم والمعارف والصنايع والحكم الى الفعل
والظهور اقتداء بالباري جلت عظمته وكبريائه وتشبها به

في حكمته

في حكمته اذ هو العلة والسبب في اخراج الموجودات من القوة الى الفعل
ومن الخفاء الى الظهور فكل نفس علومه اكثر وصنايعه احكم واعماله
اجود وافاضته على غيرها اكثر فهي في نسبتها الى الله اقرب وتشبهها
به اشد وهذه هي رتبة الملائكة الذين لا يعصون الله ما امرهم
ويفعلون ما يؤمرون فيبتغون الى ربهم الوسيلة ايهم اقرب و
لهذا المعنى قالت الحكما في حد الفلسفة انها التشبه بالاله بقدر
الطاقة البشرية ومفاده ان من يكون علومه حقيقية وصنايعه
محكمة واعماله صالحة واخلاقه جميلة واراؤه صحيحة وفيضه على غيره
متصلا يكون قربه الى الله وتشبهه به اكثر لان الله سبحانه كذلك
واما الخيرات والشرور المنسوبة الى النفوس الانسانية من جهة
دخولها تحت الاوامر والنواهي الدينية والاحكام والافعال الناموسية
فجميعها سواء عد من الخيرات كالقيام والصيام والحج والعمرة والزكوة
والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وصلة الرحم وعيادة المرضى و
تشييع الجنازات وزيارة القبور لاولياء الله وغير ذلك من
الطاعات او عد من الشرور المعاصي كالزنا والسرقة والنميمة و
القتل واكل مال اليتيم والظلم والجور والطغيان واشباهها من
المعاصي امور وجودية والوجود لا ينفك عنه عن خيرية ما يحصل
منها كمال وخير للانسان لا بما هو انسان اي باعتبار الجزء النطقي
له بل باعتبار القوى المتعلقة بجوانبه المطلقة وان الذم العقلي
والشرعي لا يترتب عليها الا باعتبار تعينها ونسبتها الى الجوهر
النطقي الذي يكون كالهافي كسر قوتها الشهوية والغضبية والكشافها

هيئة استعلائية عليها او يكون نقصها في انقيادها عن البدن
وانفعالها عن القوى الجسمانية فان انفعال النفس عن الاداني
والاسافل من شقاوتها وبعدها عن رحمة الله وعدم مناسبتها
للملكوت الاعلى فلو قطع النظر عما يؤدي اليه في هذه الافاعيل
المذمومة بحسب العقل والشرع بالقياس الى الجزء الاشرف من الا
نسان لانقلب الذم مدحا وحمدا بحسب الحقيقة وبحسب نسب
اخرى اكثر من تلك النسبة مثلا الشهوة مذمومة والزاني
والزنا مذمومان عقلا وشرعا ولا شك ان حقيقة الشهوة و
مهيتها هي قوة حبية سارية في وجود النفس ولا شك انها ظل
صفة شوقية من صفات الملائكة المقربين المهيمين كما ان الغضب
في الانسان ظل لقاهرية القواهر العلوية فيكون لا محالة محمودة
في ذاتها الا ترى ان العنة كيف نقيصة في نفسها وكذا الزاني با
عتبار انه انسان والزنا باعتبار انه وقاع فعل كمالي لو لم يقدر
الانسان عليه كان ناقصا مذموما فالشهوة باعتبار حقيقتها التي
هي الحب وباعتبار تعينها في الصورة الذكورية والانوثية
وكونها سبب حفظ النوع وتوليد المثل وموجبه للذة كمال
محمود بذاته وكذا الزنا باعتبار ان قطع النظر عن العارض المذكور
كان محمودا حسنا في نفسه وباعتبار ساير النسب فانقلب الذم
حمدا في الجميع ولم يبق توجه الذم والتقبيح الا لعدم طاعة الشهوة
للعقل وترك سياستها لها فكونها مذمومة انما هو بالاعراض
عن حكم العقل والشرع حتى ادى فعلها الى انقطاع النسب والارث

والتربية

والتربية للاولاد واختلال النظام لاجل التنازع ووقوع الهرج والمرج
والفتنة وكلها امور عدمية راجعة الى اعتبار التعين الخلقي و
النقايص الامكانية واوصاف الممكنات باعتبار امكانها وعدميتها و
قصورها في الوجودية والا فالوجود والوجوب واحكامهما من الفعلية
والتمام والكمال والبقاء والبهجة ثم العشق واللذة كلها خير ومحمود وشيء
فالامر جيد كله وليس في الوجود ما هو مذموم حقيقة بل عرضا فقط
ولناخذ في توضيح هذا المقام بالبرهان الاتم والبحث الاقوم **فصل**
في ان العالم المحسوس كالعالم المعقول مخلوق على اجود ما يتصور في
حقه وابلغ ما يمكن على وجه الاجمال فنقول قد تحقق واتضح ان واجب
الوجود الذي العالم جل ذكره بريء من انحاء النقص ووجوده الذي هو ذاته
وحقيقته افضل انحاء الوجود واتمها بل هو حقيقة الوجود وحقيته
وما سواه لمعة ورشح او ظل له ولذلك قلنا انه واجب الوجود من
كل جهة وانه كل الوجود اذ كله الوجود ولاجل ذلك لا سبب له ولا
اقدم من وجوده وجود فلا فاعل له ولا مادة ولا صورة ولا موضوع
ولا غاية اذ هو غاية الغايات ومبدأ المبادي وصورة الصور وحقيقة الحقائق
ومذوت الذوات وجوهر الجواهر ومشيئ الاشياء فكل ما هو كذلك
فما يصدر عنه ويفعله فانما يصدر عن حاق ذاته وينشأ عن صميم هويته
من غير داع زايد يدعوه او غرض يحمله على الفعل ولا يفيده وجود ما
يوجد عنه كمالا لم يكن او كرامة او بهجة ولذة او نفعا او طلبا لحمد او
تخلصا من مذمة او غير ذلك من المنافع والخيرات الظنية والحقيقية
لانه بريء من كل نقيصة غني عن العالمين فلذلك وجوده الذي هو هو

ذاته هو بعينه وجوده الذى به فاعليته فالذات هناك فى كونه
ذاتا وفى كونه ذاتا وفى كونه مبداء شئ واحد حقيقة واعتبار
الاكثر من الفاعلين حيث ينقسم بشيئين باحدهما يتجوهر
وبالاخر يفعل كالكاتب منا يتجوهر بانه ناطق ويكتب بانه ذو ملكة
كتابة كالشمس فى كونها مضيئة للارض والنار فى كونها محرقة للحطب
فاعليتهما بغير ما يتحقق به ماهيتهما فيفتقران الى صفة زائدة
او قابل يقبل تاثيرهما الا كالبارى جل اسمه يبدع الاشياء من نفسه
لا من قابل لانه الذى يخلق القابل والمقبول والمادة والصورة جميعا
واذا كان كذلك فكل ما يوجد منه حيث يوجد من اصل حقيقته
يجب ان يكون اشرف الممكنات المفروضة واجل المجعولات المتصورة
بحيث لا افضل منه الا الجاعل القيوم واذ قد علمت ان ذاته تعالى
علم بما سواه على احسن الوجود لكون الصورة العلمية للاشياء عين
ذاته تعالى فللاشياء قبل وجودها الكونى صور علمية الهية لها وجود
الهى بالضرورة يكون فى غاية الحسن والبهاء فاذا تحقق مثال تلك الصور
فى عالم الكون وجب ان يكون ابهى واشرف ما يمكن فى عالم الكون
واذا رتبت الاشياء كان ترتيبها اجود الترتيب واشرف النظام
فيبتدى من اشرفها وجودا كالعقول الفعالة ثم يتلوه ما هو انقص منه
قليلا كالنفوس الفلكية ثم صورها المنطبعة وهكذا متدرجا
الى ان ينتهى الى انقص الموجودات وادونها فينقطع سلسلة الابداع فى
النزول عنده ولا يتخطى الى ما دونه لعدم امكان ذلك فهو نهاية تدبير
الامر المشار اليها بقوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج

عنه بالامتزاج بين المواد الحسية ووقوع الحركات والاستحالات الى الصور
النوعية المتعاقبة على تفاوت مراتبها على القوابل بحسب الاستعدادات
واعداد الحركات فلا يزال يترقى الوجود فى الصعود الى قرب المعبود فى الارتقاء
الى الافضل حتى ينتهى الى الافضل الذى لا افضل منه فى هذه السلسلة
الصعودية كما قال سبحانه اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه
عنده يتحقق ترتيب الخير والجود وبه يتصل دائرة الوجود فهذا احسن
وجوه الصنع واتقنها حيث يجعل المصنوع بحيث يبلغ الى غاية ما اراد
به الصانع فى الخير المترتب عليه ولا خير فى صنعة صانع افضل من
ان يكون الغاية المؤدية اليها ذلك الصنع هى ذات البارى جل ذكره
فالعالم كله صار بهذا الترتيب كشخص واحد اوله الحق واخره الحق و
صورته صورة الحق بل تمامه الحق كدائرة واحدة اولها النقطة
واخرها النقطة بل كله النقطة السيالة من ذاتها الى ذاتها فسبحان
ذاته الاعظم مما يضرب له الامثال ولا يبلغ الى وصفه المقال

فصل فى بيان ان كل مرتبة من مراتب مجعولاته افضل ما يمكن
واشرف ما يتصور على وجه التفصيلى وفيه منهجان لمى وانى اما
المنهج اللمى ففيه ثلثة مباحث **المبحث الاول** فى بيان ان كل ما وقع
فى مراتب البدو وعلى افضل انحاء الوجود وذلك ان كل ما وقع فى مرتبة
من هذه السلسلة لا يتصور ما هو اشرف من شخصه ولا من نوعه
من الجهة التى بها يصدر من فاعله اما الاول فلوجوب انحصار نوع كل
منها فى شخصه لان تكثر الاشخاص لنوع واحد فيما هو قبل الحركات و
الاتفاقات التى يقع بها يحصل المميزات المكثرة من العوارض اللازمة

للنوع فان اختصاص بعض الافراد بعارض للمهية مخصص له مميز عن غيره
ان كان لاجل وقوعه تحت تلك المهية او لازم من لوازمها فالجميع يتساوى
الاستحقاق له فوقوع اختصاص البعض دون آخر ترجيح من غير مرجح و
ان كان لامر خارج عن الطبيعة لاحق لها من خارج فلا بد من مادة قابلة
للتاثيرات الخارجية بحسب اختلاف استعداداتها وانفعالاتها وذلك
لم يتصور في عالم الابداع فحق كل نوع ان ينحصر في شخصه واما الثاني
فلما دلت عليه قاعدة الامكان الاشرف التي مر ذكر البرهان عليها
من ان الفياض المطلق والجواد الحق لا يقتضي الاخس حيثما يمكن الاشرف
بل يلزم من فيض وجوده ومقتضى جوده الاشرف فالاشرف فلا جرم
ابدع جل شانه اولا العقول الفعالة والصور المكرمة والملائكة المهيمية
المهيمية والانوار القاهرة اذ هي اشرف ما في الامكان في الواقع وبحسب
طبقتهم وافضل تلك الذوات المقدسة وانورها واضوءها هو اقدمها
واقربها من نور الانوار جلت الاؤه ثم سايرها وما سواه على الترتيب
الى آخر تلك الطبقة وهي ارباب الاصنام ومثل الانواع الطبيعية
التي اثبتها افلاطن الافلاطيون ونحن قد احيينا رسومهم المتقدمين
في القول بهذا المذهب وتقويله بما وذببنا عنه بقمع الشبه ودفع
الشكوك بتوفيق العزيز الحكيم كما سبق وآخر هذه العقول الزواهر هو رب
طلسم الارض وبه يقع كدبانوئية الارض على مصطلح حكماء الفرس في
كل ما ورد في هذا العالم من صور الانواع المركبة وعند انتهاء سلسلة
العقول في النزول يبتدي سلسلة النفوس من نفس اقصى الافلاك
وهو الفلك المحيط بعالم السموات ثم نفس اشرف الكواكب وبعدها نفس

كل كوكب وفلك فلك الى نفس ادون الافلاك وهو السماء الدنيا وبعد طبقتها
طبقة الصور الفلكية والنجومية على افضل ما يمكن من وجود كل منها
وافضل ترتيب يقع بينها لان ترتيبها ظل ترتيب العقول كما ان صورة
كل منها وافضل مثال العقل الذي يحاذيها على وجه لا يعتريها فطور
ولا قصور ولا اعياء ولا لغوب واجرامها افضل الاجرام واشكالها افضل
الاشكال وحركاتها افضل الحركات اما الاول فلبساطتها وبساطة
كيفيتها الملموسة ومع بساطتها فيها جميع الكيفيات المحسوسة على وجه
الطف واصفى والذ ففي تلك الكيفية الواحدة جميع الطعوم اللذيذة
الروايح الطيبة الحسية والنغمات البهجة واما الثاني فلانها كروية
الاشكال وقد بين في موضعه افضلية الشكل الكري على ساير الا
شكال واما الثالث فلان حركاتها عشقية شوقية ومحركها عشاق
الهية وملائكة عقلية واخرى نفسية فتحريك الاولين تحريك غائي
وهو تحريك محرك غير متحرك كتحريك المعشوق للعاشق وتحريك العلم
بل هيئة العلم للمتعلم وتحريك الثواني تحريك فاعلي من فاعل مباشر
للفعل باشواق متجددة كتحريك الشوق للمشتاق وتحريك العلم
الحادث للمتعلم وكل من هذه التحريكات تحريك محرك متحرك وبالجملة حركاتها
افضل الحركات لان حركاتها عبادة الهية ونسك عقلية يزعجهم الشوق
الى الله والوجد ولكل من هذه الاشخاص معشوق عقلي يخصه و
محرك خاص يحركه على سبيل الشوق والتوجه الى ذلك الامام والايتمام
به على ان الكل مشتاقون الى جمال رب العالمين رقاصون لاجل ما نالوه
من روح وصال اول الاولين ففي كل لحظة يتجدد لهم بالحركة شوق وطرب

آخر يرد على ذواتهم وبسبب ذلك الوارد القدسي يقع لهم حركة اخرى
يؤدي بهم ذلك التحرك الى نيل شوق واخر ولذة اخرى وهكذا الى ما
شاء الله ويترشح منهم من الفضايل والخيرات التي لهم ما يليق بهذا
العالم من الاشعة والاضواء المستقيمة والمنعكسة والمنعطفة
مما يستعد به الهيولى للصور والكمالات التي تفاض عليها من المبدأ
الفعال في كل وقت وهكذا الى ان يرث الله الارض ومن عليها
المبحث الثاني في بيان الموجودات العالية والكاينات الواقعة
في مراتب الصعود التي في عالم التركيب في غاية الجودة وعلى افضل
النظام فنقول ان الامور الواقعة في هذا العالم لما كان نظامها
متعلقا بحركات الافلاك واوضاعها ونظام الافلاك ظل لنظام عالم
القضاء الالهي الذي قد علمت انه في غاية التمام والكمال لما تبين
وتحقق مرارا ان هذه الموجودات غير صادرة على سبيل البخت
والاتفاق كما نسب الى ذيمقراطيس ولا على طريقة الارادة الجزافية
كما توهمه الاشاعرة ولا انها عن ارادة ناقصة وقصد زايد كار
ادتنا المحوجة الى دواع خارجة عن ذاتنا ولا بحسب طبيعة
لا شعور لها بذاتها فضلا عن شعورها بما يصدر عنها
كما ذهبت اليه اوساخ الدهرية والطباعية بل النظام المعقول
المسمى عند الحكماء بالعناية مصدر لهذا النظام الموجود فيكون
في غاية ما يمكن من الخير والفضيلة فعلى هذا يلزم ان لا يكون
في هذا العالم بالنظر الى الاسباب والعلل امر جزافي او اتفاقي
بل كله ضروري فطري بالقياس الى طباع الكل سواء كان طبيعيا

بحسب

بحسب ذاته كحركة الحجر الى اسفل او قسريا كحركته الى فوق او ارادية كحركة
الحيوان على وجه الارض فكل ما يحدث في عالم الكون فيجب ان سبب
اذ الشيء ما لم يجب لم يوجد ويرتقي سلسلة الاسباب الى مبدأ واحد
ينتسب عنه الاشياء على كيفية علمه بها وحكمته وعنايته
فليس في الوجود شيء مناف لطبيعة علله واسبابه المرتقية الى
الواحد الحق اذ المعلول يناسب علته بل فيض منها فالحركات المتفرقة
بحسب الظاهر متوافقة منتظمة بالقياس الى جملة النظام ووجود
الاصبع الزايد على جبلة هذا الانسان الطبيعي في جبلة العالم
وكذا كل عمر فهو عمر طبيعي بالقياس الى الكل وان لم يكن طبيعيا على
الاطلاق ولو تيسر لك ان تعلم كل شيء باسبابه وعلله بان تخرج
بعقلك من هذه الهاوية المظلمة مهاجرا الى الله وملكوته وتشاهد
عالم الافلاك وعجايب الترتيب فيها ثم تعرج الى الملكوت الاعلى
لترى عجايب القدرة فيه وتعرف المبدأ الاول حق معرفته ثم
تسافر بالحق من الحق الى الخلق فتعرف بنوره ما يتلوه من الملايكة
العقلية ثم ما يتلوها من الملائكة العمالة باذن الله ثم ما يباشر
تحريكها وتدبيرها بالتسخير وما يبداها امرها بالتدبير مع لوازم
حركاتها واشواقها وهيئات عباداتها وانوار طاعاتها وقرباتها
من انفعال العنصريات وتركيب ممتزجاتها وما يترتب عليها من
صور الكاينات ونفوس ابدانها المستحيلات لرايت جميع الاشياء
حسنا شريفا عندك موافقا لرضاك ولكنك عرفت ما ذكرنا
لك بالوجدان كما عرفته الآن بالبرهان ومثلك يكون بالحقيقة

من اهل الرضوان الفائز بروح الجنان هذا المبحث الثاني في ان
مجموع العالم من حيث المجموع على افضل نظام واكمل تمام نوعًا و
شخصًا مهيّة وحقيقة فنقول اولًا ان مجموع العالم من حيث
هو مجموع شخص واحد له وحدة طبيعية وليست وحدته
كوحدة اشياء متغايرة اتفق ان صارت بالاجتماع والانضمام كشيء
واحد مثل اجتماع البيت من اللبنات او اجتماع العسكر من
الافراد وذلك لان بين اجزاء العالم علاقة ذاتية لانها
حاصلة على الترتيب العلّي والمعلولي وهي مترتبة بالاشرف
فالاشرف الى الاخس فالاخس ومن الاعلى فالاعلى الى الادنى
فالادنى وكل جمعية تقع على هذا الوجه يكون الوحدة فيها وحدة
ذاتية وذلك لما علمت ان العلة تمام المعلول والاشرف تمام الذي
دونه في الشرف والشيء يكون مع تمامه هو اولى بان يكون مع نفسه
فيكون واحدًا بوحدته وبالجملة كون العالم شخصًا واحدًا برهاني
عندنا وقد صرح الحكيم ارسطاطاليس بان العالم حيوان واحد
مطلب ما هو ولم هو فيه واحد فمن علم انه لم هو فاذا كان كذلك
ولا شبهة ان العلة الغائية لجملة العالم المسمّى عند العرفاء بالانسان
الكبير هو الحق الاول جل ذكره فيكون هو الجواب عن السؤال عن مطلب
لم هو لهذا الانسان الكبير واذا اتحد مطلبا لم هو وما هو فيه فيكون
الحق تعالى مقوّمًا لمهيته ومقررًا لذاته وحقيقته فاذن لا يمكن ان يتصور
حقيقة من الحقائق الامكانية فوق ما يكون الحق الاول تمام وجوده
وكمال حقيقته فثبت وتحقق ان العالم بكليته افضل ما يمكن واشرف

مايتصور

ما يتصور ولنفصل في بيان هذا فنقول اذا كان العالم بتمامه شخصًا فلا يجوز
ان يتصور نظام آخر بدله سواء كان فوقه في الفضيلة او مثله وذلك لان ذلك
النظام المفروض لا يخلو اما ان يكون مخالفًا لهذا النظام الواقع غير مندرج
تحت مهية نوعية او غير مخالف له وكل من الاحتمالين باطل فتصور
نظام آخر مطلقًا باطل اما الاول فلما تبين ان جواهر مخالفة لجواهر هذا
العالم الموجود وكذا اعراض مخالفة لاعراضه ممتنع الوجود اما ان العقول
والنفوس الكلية وصور الافلاك والكواكب وهيولياتها لا يكون غيرها
في مرتبتها مخالفًا لها في نوعها فذلك فواضح لان كلا منها صادر عن فاعل
بجهة واحدة من الجهات الفاعلة اللازمة التي يقتضيها ذلك الفاعل بلا
شركة من امر آخر كمادة او غيرها واما الجسم بما هو جسم فهو غير مختلفة
الحقيقة واما الانواع البسيطة منه فاختلافها في النوع بصور
نوعية تصدر من المبادي العقلية بجهاتها اللازمة اما مطلقًا
واما باعانة من الصور السوابق بلا مدخلية الامور العارضة لانها
قبل الحركات والاستعدادات واما اعراض تلك البسائط فلانها تابعة
الجواهر متقوّمة بها فمع اتفاق الموضوعات والحيثيات الفاعلية والقابلية
التي على سبيل اللزوم لا يمكن غيرها فكما علمت هنا في البسائط فقس عليه
حكم المركبات وصورها النوعية لانها تابعة للمواد وانحاء التركيبات
والاستعدادات التي منشأها تلك الجواهر واعراضها اللازمة كحركات
الافلاك واوضاعها فاذا لم يكن تحقق جواهر ولا اعراض سوى هذه التي
قد وجدت فلو فرض عالم آخر يكون لا محالة موافقًا لهذا العالم في المهية
غير مخالف له في امر مقوم ذاتي واما بطلان الشق الثاني فلوجوه منها

ان كل ما لا مادة له ولا حركة تقبل وجوده فوجوده على سبيل الابداع
وكل ما كان كذلك لا يختلف بالخارجيات فلا يتكثر نوعه بالاشخاص
فحق نوعه ان يكون في شخص لان الذي به يقع التميز ذاتي او لازم
ذاتي فلا يتعدد ومنها ان الفاعل لوجوده هو ذات الواجب بذاته
بلا جهة اخرى ووحدة العلة توجب وحدة المعلول ومنها ان تشخصه
بذات الباري جل ذكره المتشخص بنفس حقيقته وكذا تشخص كل
معلول بنفس علته الموجدة القريبة فلا يمكن تعدده ومنها ان
علته تتم بنظام الخير الذي هو عين ذاته اقتضى وجود العالم فلا يمكن
غيره ومنها ما وقعت الاشارة اليه من ان العلة الغائية في وجوده
هي ذات المبدأ الاعلى وعلة بدؤه هي بعينها علة تمامه وكل ما غايته
اجل الاشياء فهو اجل الممكنات **بحث وتحصيل** ولعلك تقول
اذا كان العالم بكله اعني الانسان الكبير شخصا واحدا اشرف الممكنات
لاجل ان علة بدؤه وعلة تمامه شيء واحد هو الحق تعالى فنقول وهذا
الحكم جار في المعلول الاول فيكون مثله في الحقيقة فيلزم ان يصدر
من الواحد الحق امران في اول الابداع وهو محال وايضا يلزم وجود اثنين
من نوع واحد فيما فوق الكون وهذا ايضا يخالف اصول الحكمة فنقول
بالله ليس يلزم هنالك في الحقيقة تعدد لما حققنا سابقا ان تمام
حقيقة الشيء انما هو بما يكون بمنزلة فصله الاخير وهي صورته
التي بها يقوم ساير معانيه وقد علمت ان الشيء بصورته هو ذلك
الشيء لا بمادته فالصادر من الحق تعالى شيء واحد هو الانسان الكبير
بتشخصه لكن لا اعتباران اعتبار اجمال واعتبار تفصيل وقد

مران

مر ان لا تفاوت بين الاجمال والتفصيل الا بنحو الادراك لا بتفاوت
في المدرك فاذا نظرت الى مجموع العالم بما هو حقيقة واحدة حكمت
بانه صدر عن الواحد الحق صدورا واحدا وجعلا بسيطا واذا نظرت
الى معانيه المفصلة واحدا واحدا حكمت بان الصادر منه اولا هو اشرف
اجزائه واتم مقوماته وهو العقل الاول اذ العقل هو كل الاشياء
كما مر ذكره ثم باقي الاجزاء واحدا فواحدا على ترتيب الاشرف فالاشرف
والاتم فالاتم وهكذا الى ادون الوجود واضعفه فاذن تبين
وتحقق ان الانسان الكبير والمجعول الاول شيء واحد بالذات
والحقيقة فانا قلت مجموع فكانك قلت العقل الاول بلا اختلاف
حيثية تقييدية ولا تعليلية الا بنحو الاجمال والتفصيل فان
قلت كيف ابدع الباري جل ذكره مجموع العالم بكليته مرة واحدة
مع ان بعض اجزائه تدريجية الوجود كالازمنة والحركات و
بعضها دفعية الوجود وبعضها خارج عن القسمين قلنا وحدة
العالم وحدة اخرى جامعة للوحدات محيطة بالكل وهذه الحركات
والتجددات والاجسام والجسمانيات كلها منطوية تحت تلك الوحدة
على ما يعرفه الراسخون في العلم والله اعلم واما المنهج الاني فلانا رأينا
من ارتباط الموجودات بعضها ببعض وانتفاع بعضها عن بعض و
توجه كل ناقص الى كماله وطلب كل سافل للاتصال الى العالي توجها
غريزيا وطلبا جبليا بحسب ما اودع الله في ذاته ونرى عطوفة
كل عال لما تحته وعناية كل قوي لما دونه وتدبير كل نفس
وعقل لما يقع تحت تدبيره احكم تدبير واشد تصوير واحسن تقويم

والطف تكميل وتتميم وعلى وجه يبلغ الى غاية كماله وتمام الممكن في حقه
فالصورة تكمل المادة بالتقدير والتشكيل واليه ان كانت كيفية بنا
سبها وتفيدها التسكين في حيز يخصها اذا كانت فيها او التحريك
على اسهل الوجوه واقصر الطرق اليه ان كانت خارجة عنه والنفس
تكمل طبيعة البدن بافاضة القوى والالات عليها وافادة الاشكال
والاعضاء لها على حسب حاجتها الى كل واحدة وتبقية شخصها اقصى
ما يمكن وتبليغها الى غاية نشوها بالتغذية والتنمية وتبقية
نوعها بالتوليد للمثل وحفظ الصحة في مزاج بدنها على وجه
ترتب عليها هذه الافاعيل بحرارة غريزية شانها النضج للمادة
والطبخ والهضم ودفع الفضول الردية وامساك الاخلاط الدموية
المحمودة التي يقع بها الاغتذاء والاخلاط التي بها اصلاح البدن
من البلغم والصفراء والسوداء وغير ذلك من صور الاعضاء واشكالها
واقدارها ومواضعها اللايقة وترتيبها على احسن الترتيب وغير ذلك
مما يطول شرحه ويدل عليه علم الهيئة والتشريح كل ذلك باذن
الله والهامه اياها كما قال ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقويها
وكذلك العقل يكمل النفس ويقومها ويهديها ويطهرها عن الا
دناس المادية والارجاس البدنية بافادتها العلم والحكمة وتنويرها
بنور المعرفة والهداية واخراجها من القوة الى الفعل ومن الظلمات
الى النور وتجريدها من الاغشية البدنية وبعثها من القبور الالا
والمضاجع البالية المندرسة الى عالم القيامة والمثول بين يدي الله
وشان الحق الاول مع العقل والنفس والطبيعة وساير الاشيا

في التقويم والايجاد والهداية والارشاد والعناية واللطف والرحمة
والجود والكرم فوق ذلك كله ولناخذ في شرح هذا المطلب على وجه
البسط **فصل** في نبذ من آثار حكمته تعالى وعنايته في خلق السموات
والارض واعلم ان افاضل البشر قاصرون عن ادراك حقايق الامور السماوية
والارضية على وجهها وعن الاحاطة بدقايق الصنعة وعجايب الفطرة
العناية والحكمة التي فيها بل الاكثرون عاجزون عن ادراك حقيقة
النفس التي هي ذات الشخص وتفاصيل احوالها وسريان قوتها في الآلات
البدن وحواسه واعضائه وكيفية ترتيب الاعضاء واشكالها
واوضاعها واجزائها ومنافع كل واحد واحد منها واحوالها وافعالها
وغاية كل فعل فان الذي تفطن به المشرحون ولاح لهم بقوة الفكر
شيء قليل بالنسبة الى ما ذهلوا عنها من الدقايق والعجايب
والحكم في صنع الباري فيها فاذا كانت احاطة الانسان بنفسه وبدنه
على ما ينبغي متعذرة فكيف يكون الاحاطة بما في العالم الجسماني والروحاني
حكمته واكثر لا يمكننا الاطلاع على حقيقة وجوده فضلا عن ادراك حقايق
جميع الموجودات الا انا مع هذا العجز الموجود في الطبع ونحن في عالم الغربة
لابد ان نتامل ونتفكر في عجايب الخلقة وبدايع الفطرة امتثالا لا
لقوله تعالى فقال الذين يتفكرون في خلق السموات والارض الآية اولم
يتفكروا وقوله اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله
من وما شئ ان يكون قد اقترب اجلهم فباي حديث بعده يؤمنون ومثل
قوله ان في السموات والارض لايات للمؤمنين وقوله افلم ينظروا الى السماء
فوقهم كيف بنيناها وما لها من فروج والارض مددناها والقينا فيها

رواسى وانبتنا فيها من كل زوج بهيج تبصرة وذكرى لكل عبد منيب
ولما وقع منه تعـ من مدح المتفكرين فيها وذم المعرضين عن النظر
والتامل كما قال تعـ وكاين من اية فى السموات والارض يمرون
عليها وهم عنها معرضون قال ويل لكل افاك اثيم يسمع ايات الله
تتلى عليه ثم يصر مستكبرا كان لم يسمعها فبشره بعذاب اليم
فلابد من ذكر انموذج من الحكمة الموجودة فى العالم الجسمانى وتناسب
اوضاعه وحسن انتظامه لتستدل بها على عظمة المبدع وسعة
رحمته وفخامة جوده ولطف عنايته فنقول انظر ايها الذكى
الفهم المتفكر فى صنع الله المتدبر فى ايات كتابه ان مبدع الاشيا
لما كان غير متناهى القوة والقدرة على افادة الخير والرحمة فلم يجز وقوف
رحمته وفضله عند حد لا يتجاوزه فيبقى بعد ذلك الامكان
الغير المتناهى من غير ان يخرج من القوة الى الفعل ومن مكمن الخفاء
الى مجلى الظهور وذلك ممتنع جدا ولكن لما امتنع صدور غير المتناهى
من الاكوان مجتمعا لا متفرقا ودفعيا لا متدرجا لنهوض البراهين
عليه فبالضرورة لا يمكن ذلك الا على سبيل التعاقب والافتراق
فلاجرم وجب ان يكون من صنع الله وجود جوهر بواسطته يتجدد
صدور الحادثات المتجددات عنه تعـ لتقدسه عن التغير ولابد ان
يكون ذلك الجوهر ذا قوة غير متناهية فى الانفعال على وجه
الامداد من الغير كما ان الواجب جل ذكره ذو قوة غير متناهية
فى الفعل على وجه الاستقلال ثم لما كان تجدد الحوادث بتوارد
الاستعدادات متوقفا على امر متجدد بالطبع حادث بالذات

ليصير

ليصير بتجدده وحدوثه الذاتيين منشا لتجدد الحادثات وتغير المتغيرات
وارتباط الحوادث بالمبدع القديم المرتفع ذاته عن الازمنة والحركات فاقتضى
بفضل وجوده اجرام كرية نورية متجددة الطبايع دايمة الحركات النفسانية
والطبيعية والوضعية لاغراض علوية نفسانية وغايات حكمية
عقلية هى العلة الاولى لافاضة انوار حسية واضواء صورية بها
يقع استعدادات مادية متناهية يلحق الى فاعل غير متناهى التاثير
وقابل غير متناهى القبول ليوجب ذلك افاضة الخيرات وفتح ابواب البركات
على الدوام من غير انقطاع كما فى قوله تعـ وان تعدوا نعمت الله لا
تحصوها واذا لم يكن الفاعل القيوم على الغيب بضنين فيحصل الفيض
منه على كل قابل مستعد بحسب استعداده حتى ان النمل الضعاف
والضب والسوسمار مع حقارتها لو كانت مستعدة لقبول نفس ناطقة
وجب ان يفاض عليها وقد علمت ان اشرف ما يتعلق بالهيولى والاجسام
انما هى النفوس الناطقة التى لا يمكن خروج جميع ما يمكن منها من القوة
الى الفعل دفعة واحدة لا مع الابدان لاستلزامه لا تناهى الابعاد
والاجرام ولا بدونها لكونها متعلقة الذوات بها حدوثا فبحسب
استعداد الهيولى استعدادات غير متناهية فى الادوار والاكوار
يقبل فيض النفوس من الفعال المفارق الى غير النهاية ثم يرجع
منها ما كملت الى العالم العقلى والوطن الاصلى وما لم يكمل يلبث
فى بعض طبقات البرازخ والمقابر المثالية ازمانا طويلة او قصيرة
واحقابا كثيرة او قليلة بحسب كثافة الحجاب ورقته وبحسب كثرة
الجرايم وقلتها ثم انظر ايها المتامل الطالب لمعرفة الله وملكوته من

من ملاحظة احوال العلويات واوضاعها لانتفاع السفليات منها
لوكانت كلها نيرات لافسدت باحراق اضوائها موادا لكائنات
كلها ولو كانت عرية عن النور لبقي ما دون الفلك في ظلمة شديدة
وليل مظلم طويل لا اوحش منه وكذا لو ثبتت انوارها او لازمت
دايرة واحدة لاثرت بافراط فيما قابلها وتفريط فيما وراء ذلك ولو لم
يكن لها حركة سريعة لفعلت ما يفعله السكون واللزوم ولو لم يجعل
الانوار الكوكبية ذوات حركة سريعة مشتركة واخرى بطيئة
مختصة ولم يجعل دواير الحركات البطيئة مائلة عن مدار الحركة
السريعة لما مالت الى النواحي شمالا وجنوبا فلم تنتشر منافعها
على بقاء الارض ولولا ان حركة الشمس خصوصا على هذا المنوال
من تخالف سمتها لسمت الحركة السريعة لما حصلت الفصول
الاربعة التي بها يقع الكون والفساد وتصلح امزجة البقاع والبلاد
والى هذا المعنى اشار الكتاب الالهي قل ارايتم جعل الله عليكم
النهار سرمدا الى يوم القيمة من اله يأتيكم بليل تسكنون
فيه افلا تبصرون ثم قال قل ارايتم ان جعل لكم الليل سرمدا
الى يوم القيمة من اله غير الله يأتيكم بضياء الاية ولما كان القمر
تاليا للشمس خليفة لها في النضج والتحليل اذا كان قوي النور
جعل مجراه يخالف مجراها في الصيف والشتاء شمالا وجنوبا فان الشمس
يكون في الشتاء جنوبية والقمر شماليا لئلا ينعدم السببان وفي
الصيف بعكس ذلك لئلا يجتمع المسخنان ولما كانت الشمس شمالية
الحركة صيفا جنوبيتها شتاء جعل اوجه اعني بعد ابعادها عن الارض

في الشمال

في الشمال وحضيضها وهو اقرب ابعادها في الجنوب لينجبر قربها لميل
ببعد المسافة لئلا يشتد التسخين والتنوير وينكسر بعد الميل بقربها
لئلا يضعف لقوة المسخنة عن التاثير فانظر كيف جعل الكواكب مع حركة
الكل السريعة حركات اخرى بطيئة يميل بها الى شمال وجنوب الى مدارات متفاوتة
في العظم والصغر والسرعة والبطوء والبعد والقرب من الارض بحسب او
جاتها وحضيضاتها ولاجل اختلاف احوالها المنفعة الكائنات وغرض انتظام
قال تعالى والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره اي بما يقتضي حركاتها طالعة
وغاربة وشمالية تارة وجنوبية اخرى وكذلك اوجية مرة اخرى وحضيضية
اخرى وغير ذلك من احوال الكواكب كالرجوع والاقامة والاستقامة وطبيعة
وكل برج وقعت فيه من الثابتة والمنقلبة وذوات الجسدين والى
امثال ذلك مما هو مذكور في كتب الاحكاميين على الاجمال ولا يحيط
بتفاصيلها الا الباري جل ذكره وملائكته المقربين الذين هم الانوار
العقلية والاشعة الالهية ثم اما تاملت ايها الناظر البصير في ملكوت
السموات وما فيها من خلق ارواح الافلاك ونفوس الكواكب وقوام جوهرها
واشراق نورها وطاعتها للباري وذوبها في الحركة على الدوام عشقا و
شوقا الى باريها ومبدعها ثم من عجايب الحكمة وغرايب اللطف والتدبير
حسن ترتيب العناصر وجعل الارض في وسط الكل لمناسبة الكثافة
والظلمة للبعد عن افق النور ولانها لو كانت مجاورة للاجرام العلوية
لاحترقت بشدة تسخين الحركة الدائمة ولانها على تقدير بقائها
هناك ما كان يمكن ان يتكون عليها حيوان ولا ينبت منها نبات وجعل النار
مجاورة للفلك لمناسبة اللطافة والنورية ولو جاورها غيرها من العناصر

تسخن بدوام حركته فصار نارا وانضم اليها تسخين النار فاحترقت باقي
العناصر وصار الكل نارا فانفسد الجميع ولما كانت العناية الازلية
اقتضت وجود نفوس ناطقة وغير ناطقة احتاجت الى ابدان
حيوانية ونباتية يغلب على اكثرها العنصر اليابس بيبسه
تحفظ الصور والاشكال ووجب ان يكون الارض باردة يابسة
متماسكة الاجزاء ليجاورها الحيوان والنبات الغالب عليهما
عنصرها ويجب ايضا لما ذكرنا من الحكمة ان لا يكون الماء محيطا بالارض
احاطة تامة لاحتياج اكثر الحيوان والنبات لاستنشاق الهواء
وحدبه ثم جعل الهواء مجاورا للنار لمناسبته في الحر والميعان وجعل
الماء متوسطا بين الهواء والارض لمناسبته الهواء في الميعان ومناسبته
الارض في البرودة لئلا يبطل العدل ثم انظر لو لم يكن طبقات الاجرام
التي فوق الارض من العناصر والافلاك شفافة بل ملونة لوقفت
اضواء الكواكب على سطوحها او انعكست الى ما فوقها وما وصلت
الى عالم الكون والفساد فبقي اهل هاوية الهيولى في ظلمة لا اوحش
منها فجعلت الكواكب مضيئة والافلاك وباقي العناصر شفافة
ولو كانت العناصر كلها قابلة للنفوذ اشتد الحر فيها وقوي
الى حد يؤدي الى احراق ما في هذا العالم كله

فصل

في ذكر انموذج من اثار عنايته في خلق المركبات الم تر يا عارف
الى ربك خلق للعنصريات حرارة هي علة مطلقة محركة وبرودة ماسكة
عاقدة ورطوبة قابلة للتشكيل والتقسيم ويبوسة حافظة لما
افيد من التصوير والتقويم وكيف ركب المواليد من امتزاج كيفيات

العناصر واعد لكل كمال مزاجا خاصا وافاض على كل مستعد ما يستحقه
من الكمال ولم يقتصر له على هذا بل زاد من الافضال ما اهتدى به
الى الثواني من الكمالات والغايات وبذلك يقع الارتفاع في القوس
الصعودي الى الدرجات ولذلك قال هو الذي اعطى كل شيء خلقه
ثم هدى فانظر لما كانت لجثة النبات والحيوان لم يحصل الا
ويلزمها قبول التحليل كيف رتب لها قوة غاذية متصرفة للغذاء
بالهضم والاحالة الى شبيه جوهر المغتذي ولما لم يكن حصول
الحيوانات والنبات على كمالها المقدر اول مرة كيف اودع
فيها قوة نامية موجبة لزيادة اقطار المغتذي في الجوانب
على نسبة مضبوطة يليق بها ثم ابتهج يا عارف واذكر حمد
ربك وترنم في عشق جماله بالتسبيح والتهليل بان القسمة
لما اوجبت باقيات بالشخص وباقيات لا بالشخص كيف تمم جود
الواهب الحق نقصان الديمومة العددية باعطاء ديمومة النوع
فاعطى لكل منهما قسطه من الوجود ونصيبه من الدوام فصار
العالم الطبيعي منتظما بصنفي الثبات والبقاء فانظر في احوال ما
لا يحصل غالبا من النبات والحيوان الا بالتوالد كيف استبقى
نوع ما وجب فساد شخصه بقوة مولدة مودعة في اعضاء التوليد
قاطعة لفضلة من مادته هي المبداء الشخص الاخر ثم انظر كيف
خلق لمن كانت افعاله بالاختيار لا بالطبيعة والاضطرار
شهوة الغذاء ولذة الوقاع كالاجير الذي لا يفعل فعلا الا
بالاجرة فهذه الشهوة التي تكون لقوى نفس الحيوان الصدد

الافاعيل التي يتوقف عليها بقاء الشخص والنوع من هذه الابدان بمنزلة
الاجرة للاجير والجعالة والرشوة للخدم والاعوان كيلا يقع الذهول و
الاعراض عن ايقاع هذه الاغراض ثم انظر كيف رتب للغاذية خوادم
من قوى اربع جاذبة تاتيها بما يتصرف فيه وهاضمة محللة للغذاء
معدّة اياها لتصرف الغاذية وماسكة تحفظها مدّة لتصرف
المتصرف فيها بالاحالة والطبخ ودافعة لما لا يقبل المشابهة
ثم انظر كيف رتب للحيوان لكونه اشرف من النبات قوى اخرى
من مدركة ومحركة لان نفسه دراكة ومحركة مختارة في حركاتها
البدنية والنفسانية وذا البدن الانساني لكونه اجل اشرف
كلمة روحانية اذا اطاعت امر ربها وكملت بالعلم والعمل صعدت
الى العالم وقربت من مبدءها بقطع علائق الناسوت وشابهت
الملاء الاعلى واهل عالم الجبروت ولو تدبرت تدبرا شافيا في كيفية
تدبير النفس للبدن وحصول الالفة والعلاقة وشوق التصرف
والتحريك وعشق المقارنة والم المفارقة بينهما مع ان البدن كا
لثقل الكثيف والنفس كالنور اللطيف لقضيت العجب وقلت
كيف يتصور الازدواج بين النور والظلمة والايتلاف بين
المجرد والمادي وبين العلوي الذي يتم تعظيم الشأن ورفعناه
مكانا عليا وقال ان كتاب الابرار لفي عليين والسفلي المشار
اليه بقوله ان كتاب الفجار لفي سجين اذ بينهما من المخالفة و
المنافرة في الماهية ما لا يخفى على صاحب الروية وجل الخلق
بل كلهم الا النادر منهم غافلون بل منكرون لهذا الارتباط و

الاتحاد بينهما حتى انكر اكثر المنتسبين الى العلم تجرد النفس وظن جمهور
القائلين بتجردها ان انسانية الانسان بصورة اخرى نوعية منطبعة
في البدن يتحصل منهما حقيقة الانسان واما المشار اليه بانا فهو
المسمى بالنفس الناطقة ولها اضافة عارضة شوقية بالقياس الى البدن
لانه موضوع افاعيلها الجسمانية وهولاء بمعزل عن معرفة النفس
ومقاماتها في الهبوط والصعود حسب ما قررناه سابقا من انها هي الجوهر
المغتذي النامي المتحرك الساكن الآكل الشارب اللامس الشام الذائق فانظر
في حكمة الصانع كيف كثف اللطيف لا بل لطف الكثيف بحسن تدبير
فخلق من زبدة العناصر البدن الكثيف المخلوق من مادة النطفة ومن
لطافته وزبدته خلق القلب الصنوبري ومن لطافة الدم الخالص
ومن صفوة الروح البخاري التابع في العضو الرئيس الذي هو في النقا
والصفا كالفلك البعيد عن التضاد ولاعتداله وتوسطه بين
الاضداد مع جامعيته لكيفيات الاطراف تشبه الشداد ولنوره
وضيائه كالكواكب اللامعة على الابصار ولاجل صفائه وصقالته
صار مرآة يتلألأ فيها الصور الغيبية وتتجلى فيها المثل المحسوسة
التي هي واسطة بين العالمين فهو كانه موضع للنفس متحد بها
عندما خرج جوهره من قوة النفسية الى الفعل كما ان النفس مادة
للعقل ومتحد به عندما خرج جوهر ذاته من القوة العقلية
الى الفعل فذلك الجوهر مرآة يتجلى فيها النفس والنفس مرآة يتجلى
فيها العقل والانسان قد يتطور في ذاته بهذه الاطوار ويتبدل
عليه هذه النشآت من حد النطفة الى حد العقل شيئا فشيئا

التبع

على التدريج فعينه الملك والملكوت وهو جامع الكونين ففيه شئ
كالفلك وهو مرآة يدرك بها الصور الجزئية الغايبة والحاضرة وشئ
كالملك وهو مرآة تدرك بها الحقايق الكلية الثابتة فانظر الى القدرة
والحكمة ثم الى اللطف والرحمة تبهرك عجايب الحضرة الربوبية وان اردت
زيادة شرح وايضاح فاستمع **فصل** في ايات حكمته وعنايته
في خلق الانسان مخلوق اول خلقه من اخس الاشيا وانقص المواد و
اضعف الاجساد لانه مكون من القوة الهيولانية وهي كلا شئ ثم
من التراب المظلم والطين اللازب ثم من النطفة واشير في الكتاب الالهي
الى المرتبة الاولى للانسان بقوله تعـ هل اتى على الانسان حين من
الدهر لم يكن شيئا مذكورا والى المرتبة الثانية والثالثة بقوله
انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه تثنيه لقوله هو الذي
خلقكم من تراب ثم من نطفة وبعد هذا المنازل والمراتب يتكون
له القوى النباتية والاعضاء الالية لها ثم يدخلها في باب الحيوانية
لقوله فجعلناه سميعا بصيرا ثم يتدرج لها الكون الى ان يحدث له
الاكوان الحيوانية كلها التي اولها قوة اللمس وآخرها قوة الوهم ثم
ينشاء فيه خلق آخر كما قال تعـ ثم انشأناه خلقا آخر فتبارك الله
احسن الخالقين فانظر ايها الناظر في علوم الافاق والانفس الى نطفة
ماء قذرة لو تركت ساعة لفسد مزاجها كيف اخرجها رب الارباب
من بين الصلب والترائب وحفظها عن التلاشي والافتراق ثم
جعلها في قرار مكين ثم جعلها وهي بيضاء علقة حمراء ثم جعلها
مضغة ثم انظر كيف قسم اجزاء النطفة وهي متشابهة الى العظام

والاعضا

والاعصاب والعروق والاوتار واللحوم وغيرها من الاعضاء البسيطة
واللحوم ثم كيف ركب من هذه الاعضاء البسيطة الاعضاء المركبة
من الراس واليد والرجل وغيرها وشكلها باشكال مختلفة مناسبة
لافاعيلها كما يتعلم من قواعد علم التشريح وغيره ثم خلق هذا كله
في جوف الرحم في ظلمات ثلث ولو كشف الغطاء عنك وامتد البصر منك اليها
لكنت ترى التخاطيط والتصاوير يظهر عليها شيئا فشيئا ولا ترى التاء فتحا
من مصور فاعل للنقوش والتصاوير لا يرى من تصويره آلة ولا صنع ثم
انا بلغ في مدرجة في الاستكمال الى جذب الغذاء وفعل النماء افاض عليها
صورة نباتية لها خادم من قوى كثيرة موكل عليها من ملائكة يمشي
بهم ما يرجع الى الغذاء والنماء فانظر كيف وكل الله الملائكة في انتظام امور
حتى امر غذائك فان اهل المكاشفة قدس الله ابصاير قلوبهم ان كل جزء من اجزاء
بدنك لا يغتذي الا بان يوكل الله به سبعة من الملائكة هذا هو الا
قل الى عشرة الى مائة الى الف او يزيد ون وذلك لان معنى التغذي ان يقوم
جزء من الغذاء مقام جزء قد تلف وذلك بعد ان يتغير تغيرات يصير
بها في اخر الامر لحما وعظما ثم ان الغذاء جسم لا يتحرك بطبعه ولا يتغير
بنفسه في اطوار الخلقة كما ان البر لا يصير طحينا ثم عجينا ثم خبزا
ثم خبزا مستديرا مطبوخا الا بصناعة صناع والصناع في الباطن انما
كانت للصنع غاية حكمية هم الملائكة كما ان الصناع في الظاهر هم
اهل المدينة وقد اسبغ الله عليكم نعمه ظاهرة وباطنة والناس
غافلون عن نعمه الباطنية والعارف يعلم انه لا بد من ملائكة سبعة
احدهم جاذب للغذاء الى الاعضاء والاخر ممسك له في جوار العضو والثالث

يخلع عنه صورة السابقة فيخلع صورة الدم والرابع يكسوه صورة
اللحم والعظم وغيرهما والخامس يدفع الفضل الزايد والسادس يلصق
ما اكتسى كسوة اللحم باللحم وما اكتسى كسوة العظم بالعظم حتى لا يكون منفصلا
والسابع يرعى المقادير والنسب في الاعضاء فان قلت فهلا وضعت
هذه الافعال الى ملك واحد ولم احتيجت الى سبعة املاك والحنطة
ايضا يحتاج الى طاحن ونخال ثانيا وصاب للماء اليه ثالثا وعاجن له
رابعا والى قاطع له كرات مدورة خامسا والى مرقق له رغفانا عريضة
سادسا والى من يلصقها بالتنور سابعا فهلا كانت افعال الملائكة
بالحنا كافعال الانس ظاهرا قلنا يجب عليك ان تعلم ان خلقة
الملائكة تخالف خلقة الانس لان وجودهم وجود صوري بسيط
من غير اختلاط تركيبي ولا تزاحم بين افعالهم كما لا تزاحم بين صفاتهم
وذواتهم ولا يكون لكل منهم الا فعل واحد واليه الاشارة بقوله
تع وما منا الا له مقام معلوم فلذلك ليس بينهم تنافس وتقاتل
ولا تزاحم وتضاد في فعل او صفة بل مثالهم في تعيين مرتبة
كل منهم تنافس وفعله مثال الحواس فان البصر لا تزاحم السمع
في فعله وهو ادراك الاصوات ولا الشم تزاحمهما في ادراك الروايح
ولا هما تزاحمان الشم ولا الذوق ولا غير ذلك تزاحم بعضها
بعضا وليست هي كالاعضاء مثل اليد والرجل فان اصابع الرجل
قد يبطش بطشا ضعيفا ورأينا انسانا يكتب باصابع رجله وآخر
يمشي بيديه وقد تضرب غيرك براسك فيزاحم بها اليد التي هي آلة
الضرب ولا كالانسان الواحد الذي يتولى بنفسه الطحن والعجن والخبز

وهذا نوع من الاعوجاج والعدول عن العدل سببه اختلاف الذات والصفات والافعال
ودواعيه فلم يكن وحداني الفعل ولذلك ترى الانسان يعصي الله مرة ويطيعه
اخرى وذلك غير ممكن في طباع الملائكة لانهم مجبولون على الطاعة
لا مجال للمعصية في حقهم فلا جرم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون
ما يؤمرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون والراكع منهم راكع
ابدا والساجد منهم ساجد ابدا والقايم منهم قايم ابدا ومنها دقيقة
يجب التنبيه عليها وهي ان لاحد ان يقول اذا كان كل ملك من
ملايكة الله موكلا على فعل واحد لا يمكنه التعدي منه الى غيره
فيكون ناقصة الجبلة لقصوره عن فعل الخيرات الكثيرة والجواب
ان ذات كل ملك متصل بذات ما هو اشرف منه على وجه يقوم به
ويحيى بروحه لكن لا على وجه التركيب والتمزيج اللذين بين الاجسام
فكل منهم وحداني الذات وحداني الفعل وان صدر عنه انواع
كثيرة من الافعال لان كثرتها على الترتيب الصادرة على وجه
يكون بعضها تحت بعض على نسق ونظام لا يتغير اصلا وقد علمت
ان الترتيب يجعل الكثير واحدا فترتقي الافعال منهم الى فعل واحد
ينشعب منه الاثر وكذا الذوات يرجع كثرتها الى ذات واحدة
يتحد بها الذوات وكل ملك من الملايكة حي عليم بحيوة الملك الذي
هو دونه وتحت امره وتسخيره وعلمه لا كاعضائنا التي لا شعور بذاتها
بما يصدر عنها وانما نسبة الملايكة الى من هي تحت امره وطاعته
كنسبة قوانا الادراكية الى الروح العقلي مناسبا بيناه من ان
كلا من الحواس وصورها الحاضرة عند النفس حية بحيوة النفس ومع

تلك لكل جسم منها شأن غير شأن الجسم الآخر ولا اختلاط بينها ولا التباس
لانها من الجهات العالية والجهات الفاعلية الى القابلية للاعضاء
وملك في حكمها ولنرجع الى ما كنا بصدده فنقول قد امتاز الانسان
بهذه الصورة النباتية والاعوان الذين خلقهم الله لافادة التغذي
والتوليد من الاجساد المعدنية فصار اكمل وجودا من الحجر والبلور
والحديد والنحاس والذهب والفضة وغيرها الا ان صورة النبات
مع هذا الكمال ناقص فانه ربما لم يصل اليه غذاء يناسب اليه وربما
اصله فجف ويبس اذ لم يمكنه طلب الغذاء والمشي اليه من الموضع
الذي فيه الى موضع آخر فان الطلب انما يكون بشيئين معرفة
وقدرة وهما مفقودتان عنه فلو وقف وجود الانسان في هذه
الدرجة لكان ناقصا عاجزا في خلقته وفعله فانظر كيف رفعك الله
عن هذا المنزل بصورة اخرى امتاز بها عن النباتات وارتفع
وجوده عن وجوده الهاويات الساكنات وقرب بخطوة اخرى الى رب
الارباب ومعدن الانوار عن قعر عالم الظلمات بان خلق له آلة
الاحساس وآلة الحركة الاختيارية في طلب الغذاء وهما المشار
اليهما في الكتاب فجعلناه سميعا بصيرا انا هديناه السبيل
اما شاكرا واما كفورا ثم انظر الى ترتيب حكمة الله في خلق الحواس
الخمس فاولها اللمس وهذا انقص درجات الحس فانه الشعور بما يلا
مسة الحيوان ويلاصقه لا بما يبعد منه فان الشعور بما يبعد منه
يحتاج الى حاسة واتم وهذا يعم الحيوانات كلها ولدناءة بعض
الحيوانات القريبة المنزلة من النبات كالدود التي في الطين نقص

على

٢٢٩

على هذا ولا يقدر على طلب الغذاء فلو لم يخلق فيك الا هذا الحس
لكنت ناقصا كالدود فافتقرت الى آخر لادراك البعيد فخلق لك الشم
الا انك لا تدري بان الرائحة من اي ناحية جاءت لتطلب فتحتاج الى
تطوف كثيرا حتى يظفر به فانعم الله عليك بحاسة البصر لكن لانك
بها ما يحتجب بجدار او حايل آخر وايضا لا يدرك بها الا ما هو الموجود
الحاضر واما الغايب فلا يمكنك معرفته الا بكلام واعلام يدل به المخبر
التمع فاشتدت حاجتك اليه فانظر كيف انعم عليك وميزك
بفهم الكلام عن ساير الحيوان وكل ذلك ما يغنيك لو لم يكن لك
حس الذوق اذ ربما يصل اليك الغذاء فلا يدرك انه موافق او مخالف
فتاكله وتهلك كالشجرة ربما يصب في اصلها ما هو سبب جفافها
ولا ذوق لها فتجذبه فتجف ثم جميع ذلك لا يكفي في الاستكمال
ولا يتم به الحيوة الانسانية لو لم يكن لك ادراك باطني يتادى اليه
صور المحسوسات الخمس للتحفظ والتذكر والا يطالب عليك الامر في
معرفة الاشيا المحسوسة لو لم يكن صورها محفوظة عندك فانعم الله
عليك بمشاعر اخرى باطنة لتحفظ بها صورة ما تحسه وتذكرها
متى شئت وتتصرف فيها وهذا كله يشاركك فيه الحيوانات
ولو لم يكن لك الا هذا لكنت ناقصا لعدم ادراك عواقب الامور
وغاياتها العقلية فميزك الله وفضلك على كثير من خلقه
تفضيلا وشرفك تشريفا بقوة اخرى هي قوة العقل تدرك مضرة
الضار ومنفعة النافع في المال ومدرك الخيرات الحقيقية والشرور
الآجلة فهذا انموذج في بيان ما انعم الله عليك في باب الادراك

واما بيان ما انعم الله عليك من القوى المحركة التي هي طائفة اخرى
من جنود الله وكيفية نظمه وترتيبها فيك فهو انه لو خلق المشاعر
والمدارك حتى تدرك بها الامور التي لها مدخل في استكمالك
وحفظ بقائك ما دمت في الدنيا من اسباب التغذية وغيرها
حتى تدركها من بعد او قرب ولم يخلق لك ميل في الطبع وشهوة
له وشوق اليه يستحثك على الحركة ثم قدرة في آلات البدن تتحرك
اليه لكان الادراك معطلا فاضطررت ان يكون ميل الى
ما يوافقك يسمى شهوة ونفرة عما يخالفك يسمى كراهة فخلق فيك
شهوة الغذاء وشهوة النكاح لبقاء نوعك وكلها بك كالمتقاضي
يلجئك الى تناول الغذاء وغيره ثم هذه الشهوة لو لم يسكن اذا
حصل مقدار الحاجة من المشتهى والمرغوب فيه لاسرفت و
اهلكت نفسك فخلق الله لك الكراهة عند الشبع ونحوه لتترك
الفعل كالاكل ونحوه كالزرع فانه لا يزال يجتذب الماء اذا
انصب في اسافله حتى يفسد فيحتاج الى آدمي يقدر غذاءه
بقدر الحاجة ثم انك قد علمت ان لك طبيعة بها تشارك
النبات وهي منبثة في جميع البدن منبعها الكبد وقوة اخرى
يشاركك الحيوان منبثة في الاعضاء يشاركك بها الحيوان كله و
منبعها القلب وقوة اخرى نفسانية اخص منها يشاركك بعض
الحيوان منبعها الدماغ واخرى اشرف مما سبق كله لا يشاركك
بها الحيوان بل الملائكة فقط فاعطاك الله بحسب كل منها اخذا
وتركا للمنافع والمضار فاللذان بحسب القوة الاولى يسمى بالجذب

والدفع واللذان بحسب القوة الثانية يسمى بالميل والنفرة واللذان
بحسب القوة الثالثة يسمى بالشهوة والغضب واللذان بحسب القوة
الرابعة بالارادة والكراهة فخلق الله لها فيك مسخرتين تحت
اشارة العقل المعترف للعواقب كما خلق الشهوة والغضب مسخرتين
تحت ادراك الحس فتم بهما انتفاعك بالعقل اذ مجرد المعرفة بان هذا
يضرك وهذا ينفعك لا يكفي في الاحتراز عنه وفي طلبه ما لم يكن
لك ارادة بموجب المعرفة او كراهة وبهذه الارادة افردك الله عن
البهائم اكراما وتعظيما لبني ادم كما افردك عنها بمعرفة العواقب

فصل في عنايته تعالى في خلق الارض وما عليها لينتفع بها الانسان

قال سبحانه وخلق لكم ما في الارض جميعا فاذا عرفت العناية الالهية
في نفسك وبدنك فانظر الى آثار رحمته عليك بما هو خارج
عنك واقرب الخارجيات اليك ما تستقر عليه فانظر الى صورة
الارض التي هي مقر جسدك دائما بدنك الذي كان في بطنها اولا ثم
يولد منها ثم يعود الى بطنها تارة اخرى كما قال تعالى منها خلقناكم
وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة اخرى ثم انظر الى منافعها
من كونها فراشا ومهادا لتسكن اليها وتنام عليها وبساطا
لتسلك فيها كما قال تعالى وجعلنا الارض فراشا وقال والله
جعل لكم الارض بساطا لتسلكوا منها سبلا فجاجا وليس من
ضروريات الافتراش ولا المشي عليها ما لم تكن ساكنة في حيزها
الطبيعي وهو وسط الافلاك واليه الاشارة بقوله تعالى الله
الذي جعل لكم الارض قرارا لان الثقال بالطبع تميل الى التحت

كما ان الخفايف تميل بالطبع الى فوق والغوص من جميع الجوانب ما
يلى السماء والتحت ما يلى المركز ومنها كما بين الله علينا وهو ان لم
يجعلها فى غاية الصلابة كالحديد والحجر لكى لا تنفصل عنها مادة
الاغذية ويتاتى حفر الابار واجراء الانهار ولا فى غاية اللين
والانغمار كالماء ليسهل النوم والمشى عليها وامكنت الزراعة
واتخاذ الابنية منها ومنها ان لم يخلق فى نهاية اللطافة و
الشفيف ليستقر عليها الانوار ويتسخن منها فيمكن جوارها
ومنها ان جعلها بارزة بعضها من الماء مع ان طبعها الغوص فيه
لتصلح لتعيشنا ونعيش ما يحتاج اليه من الحيوانات البرية عليها
وسبب انكشاف ما برز منها وهو قريب من الربع ان جعلها الله
بواسطة هبوب الرياح وجرى الانهار وتموج البحار غير صحيحة الاستدارة
بل جعلها والماء الذى يجاورها بحيث اذا انجذب الماء بطبعه الى المواضع
الغايرة والمنخفضة منها بقى شى منها مكشوفا وصار مجموع الارض
والماء بمنزلة كرة واحدة يدل على ذلك فيما بين الخافقين تقدم
طلوع الكواكب وغروبها للمشرقيين على طلوعها وغروبها للمغربيين
وفيما بين الشمال والجنوب ازدياد ارتفاع القطب الظاهر للواغلين
فى الشمال فى بالعكس للواغلين فى الجنوب وتركب الاختلافين
للسايرين على سموت تكون بين السمتين المذكورين وغير ذلك من الاعراض
المختصة بالاستدارة كاحوال الخسوفات والكسوفات واختلاف اوقات ابتدائها
وانتهائها فى الاخذ والانجلا بالقياس الى اهل البقاء فابتداء
معين بالقياس الى موضع اول الليل وبالقياس الى اخر بعده بساعة

وبالقياس

وبالقياس الى اخر بساعتين وبالقياس الى غيره ربع الليل وثلثه او نصفه
او غير ذلك على نسبة مضبوطة بحسب تباعد المواضع بعضها عن بعض
طولا وعرضا او يستوى فى ذلك راكب البر وراكب البحر ومنها الاشيا
المتولدة منها كالمعادن والنبات والحيوان ومنها اخذها الماء من السما لقوله
وانزلنا من السماء ماء بقدر فاسكناه فى الارض ومنها العيون و
الانهار العظام التى فيها لقوله والارض مددناها ومنها انضمامها
بالنبات وغيره والارض ذات الصدع ومنها حيوتها وموتها ليستدل
بها الانسان على موته ونشره تارة اخرى واية لهم الارض الميتة
احييناها وقوله فاحيينا به الارض بعد موتها كذلك النشور
وقوله فانظر الى اثار رحمة الله كيف يحيى الارض بعد موتها ان ذلك لمحيى الموتى
انه على كل شى قديرا وقوله ومن اياته انك ترى الارض خاشعة
فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت ان الذى احياها لمحيى الموتى
انه على كل شى قدير ومنها تولد الحيوانات المختلفة وبث فيها
من كل دابة بعضها للاكل والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع
ومنها ومنها تاكلون وبعضها للركوب والزينة والخيل والبغال
لتركبوها وزينة وبعضها للحمل وتحمل اثقالكم الى بلد لم تكونوا
بالغيه الا بشق الانفس ان ربكم لرؤف رحيم وبعضها للتجمل ولكم
فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون وبعضها للنكاح والله
جعل لكم من انفسكم ازواجا وبعضها للملابس والبيت والاثاث
وجعل لكم من جلود الانعام بيوتا تستخفونها يوم ظعنكم ويوم اقامتكم
ومن اصوافها واوبارها واشعارها اثاثا ومتاعا الى حين ومنها

نشو النباتات المتنوعة وانبتنا فيها من كل زوج بهيج فاختلاف
الوانها ايقونة حجة واختلاف روايحها هداية ولطف فمنها قوت
البشر ومنها قوت البهائم كلوا وارعوا انعامكم متاعا لكم ولانعامكم
ومنها الطعام والادام ومنها الفواكه ينبت لكم به الزرع والزيتون
والنخيل والاعناب ومن كل الثمرات ومنها الكسوة للانسان نباتية
كالقطن والكتان وحيوانية كالشعر والصوف والابريسم والجلود
ومنها الاحجار المختلفة لونا وصفا ومن الجبال جدد بيض وحمر
مختلف الوانها وغرابيب سود فبعضها للزينة وبعضها للابنية
فانظر الى الحجر الذى يستخرج منها النار مع كثرته وانظر الى الياقوت
الاحمر مع عزته ثم انظر الى كثرة النفع بذلك الحقير وقلة النفع بذلك
الخطير ومنها ما اودع فيها من المعادن الشريفة كالذهب والفضة
ثم تامل ان البشر استنبطوا الحرف الدقيقة والصنايع الجليلة
واستخرجوا السمك من قعر البحر واستنزلوا الطير من اوج الهواء
لكن عجزوا عن اتخاذ الذهب والفضة والحكمة فيه ان معظم
فائدتهما يرجع الى الثمنية وهذه الفايدة لا تحصل الا عند العزة
والندرة والقدرة على اتخاذهما يبطل الحكمة فلذلك ضرب الله
دونهما بابا مسدودا ولهذا اشتهر في الالسنة ان من طلب المال
بالكيميا افلس ومنها ان لها الطبع الكريم والسماحة تاخذ حبة
واحدة وترد سبعمائة كما ذكر في القران واختلفوا من طريق
النقل في ان السماء افضل ام الارض ام الارض من السماء فقال
بعضهم السما افضل لانها معبد الملايكة وما فيها بقعة عصى الله

فيها لان اهلها معصومون عن الخطا والعصيان ولما اتى ابونا آدم
بتلك المعصية اهبط من الجنة وقال نعم لا اسكن في جواري من
عصاني وقال وجعلنا السماء سقفا محفوظا وهم عن اياتها معرضون
وقال تبارك الذى جعل في السماء بروجا وغير ذلك من الايات الدالة
على تعظيمها وتعظيم ما فيها وقال الاخرون الارض افضل لانه تعالى وصف
بقاعها بالبركة قال تعالى ان اول بيت وضع للناس للذى ببكة مباركا وقال
سبحان الذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذى
باركنا حوله وقال مشارق الارض ومغاربها التى باركنا فيها والمراد
بها الشام ووصف جملة الارض بالبركة وبارك فيها وقدر فيها
اقواتها فان قيل واى بركة في المفاوز المهلكة قلنا
انها مساكن خلق لا يعلمهم الا الله فلهذه البركات قال وفي الارض
ايات للموقنين والتحقيق ان زينة السماء بالكواكب وزينة الكواكب
بالملائكة الروحانيين وزينة الارض بالصور والنفوس الجسمانية
وزينة الارواح الانسية المتخذة ترابها وزينتهم بالمعارف
الالهية التى شاركوا بها الملائكة المقربين وظاهر السماء اشرف
من ظاهر الارض وباطنها بالعكس لان الغاية اشرف العلل كما مر ومن
منافع الارض انها كالصدفة والدرة المودعة فيها ادم واولاده ثم
علم الله اصناف حاجاتهم فقال يا ادم لا احوجك الى شيء غير هذه الارض
التى هي لك كالام قال انا صببنا الماء صبا ثم شققنا الارض شقا
الاية وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم يا عبدي
ان اعز الاشياء عندك الذهب والفضة ولو انى خلقت الارض

منهما هذه المنافع ثم انى جعلت هذه الاشيا لاجلك فى الدنيا
مع انها سجن لك فكيف الحال فى الجنة فصل فى بدايع صنع
فى الاجرام الفلكية والانوار الكوكبية فاذا علمت اعوجا من
منافع الارض فارفع الان راسك الى السماء وانظر وتفكر فى كيفية
خلق السموات وفى كواكبها وفى دورانها على نسق وانتظام وفى
طلوعها وغروبها واختلاف مشارقها ومغاربها ودؤب شمسها
وقمرها ومشتريها وزحلها فى الحركة على الدوام وسعيها فى عشق
الله وطلب لقائه من غير فتور ولا تقصير ولا تغير فى المسير
بل يجرى جميعها فى منازل متعددة بحساب مضبوط وكتاب
مرقوم واجل معلوم كما قال والقمر قدرناه منازل لا تزيد على ذلك
ولا ينقص الى ان يطويها الله طى السجل للكتاب فتدبر اليها العاقل
عند وكواكبها وكثرة درايها واختلاف الوانها ثم انظر كيفية
اشكالها مع ان الوانها ليست من جنس الالوان المستحيلة الفاسدة
واشكالها ارفع غطا من هذه الاشكال وكذا طعومها وروايحها
واصواتها على وجه اعلى واشرف مما لدينا من هذه المحسوسات
لكونها نازلة الى الارض منها فهى هناك الطف واصفى وابسط
وما من صورة على وجه الارض الا ولها المثل الاعلى فى السموات
وما من كوكب الا ولله حكم كثيرة فى خلقه وصورته ثم فى مقداره
وشكله ثم فى وضعه ونسبته الى كوكب آخر وقربه وبعده من
وسط السماء وقس تلك الحكم التى فيها على الحكم التى دوعيت فى اعضاء
بدنك مع حقارته وامر السماء اعظم واجل من الانسان بما لا يحصى

كما قال وانتم اشد خلقا ام السماء بناها بل من جملة ما فى عالم الارض وقس
التفاوت فيما بينهما من عجايب الترتيب وحسن النظام وفيه بدايع
الفطرة على التفاوت فيما بينهما فى المقدار واللطافة اما انا قلت يا
عارف فى ملكوت السموات وملكها وما فيها من الكواكب وقوام جوهرها
واشراق نورها وطاعتها للبارى فى الحركة عشقا وشوقا الى المبدع اما
تسمع كلام الله فى تعظيمها وتعظيم النجوم فى كتابه فكم من سورة ذكر فيها
عظم امر السماء وجلالة قدرها وكم اقسم بها فى القران كقوله تعالى والشمس
وضحها والقمر اذا تلاها وقوله والنجم اذا هوى وقوله فلا اقسم بمواقع
النجوم وانه لقسم لو تعلمون عظيم ثم اثنى على المتفكرين فيها الذين
يتفكرون فى خلق السموات والارض وذم المعرضين عن التدبر فيها
وهم عن اياتها غافلون وجعلها سقفا محفوظا ورفع سمكها وحفظها
من ولوج الشياطين لكونها معبد الملائكة وموضع القدس و
الطهارة واهلها اهل التسبيح والتقديس لا يدخل مسجدهم
الحرام ارجاس كفرة واوساخ الشرك من النفوس الخبيثة الشيطانية
كما لا يدخل المشركون الانجاس مساجد الارض كما قال انما المشركون
نجس فلا تقربوا المسجد الحرام فانظر الى ملكوت السماء لترى عجايب
العزة والجبروت واطل فكرك فى الملك فعسى ان ينفتح لك ابواب
السماء فتدخل الجنة وتخرج الى عالم النور من هذه الهاوية الظلمانية
فتجول بقلبك فى اقطارها الى ان تقوم بين يدى عرش الرحمن فعند
ذلك نرجى لك ان تبلغ رتبة الاقصى ولا يكون ذلك الا بعد
مجاوزتك من مراتب العالم الادنى ثم الدلايل الدالة على شرف

عالم السما اكثر من ان يحصى وكفا منافعها بالقياس الى الانسان فمنها
ما اشار اليه سبحانه من ان خلقها مشتمل على حكم بليغة وغايات
صحيحة بقوله ربنا ما خلقت هذا باطلا وقوله وما خلقنا السماء والارض وما
بينهما لاعبين ذلك ظن الذين كفروا ومنها ان زينها بالمصابيح لقوله
ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وبالقمر وجعل القمر فيهن نورا و
بالشمس سراجا ومنها ان سماها سقفا محفوظا وسبعا طباقا
وسبعا شدادا ومنها ان جعلها مصعد الاعمال ومرقى الكلمات
الطيبات وهي النفوس الكاملة بالعلم والعمل لقوله مثل كلمة طيبة
كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السما وقوله اليه يصعد
الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ومنها انها قبلة الدعاء
ومحل الضياء والسناء ومنها اهبط الله الانوار والالوان الى
عالم الارض وجعل الوانها احسن الاشكال واصواتها احسن الا
صوات ونغماتها الذ النغمات وجميع كيفياتها احسن الكيفيات وامكنتها
اعلى الاماكن لارتفاعها عن الاضداد وامنها من الفساد ومنها
العباد ومنها ان جعلها علامات يهتدى بها في ظلمات البر
والبحر وان قيض لهم للشمس طلوعها فسهل معه التغلب لقضاء
الاوطار في الاطراف وغروبا يصلح معه الهدو والقرار في الاكناف
لتحصيل الراحة وانبعاث القوة الهاضمة وتنفيذ الغذاء الى الا
عضاء وللهرب عن الاعداء كما قال وجعل الليل لباسا وجعلنا
النهار معاشا وقال وجعل الليل سكنا وايضا لولا طلوع الشمس
لانجمدت المياه وغلبت البرودة والكثافة وافضت الى خمود الحرارة

الغريزية وانكسارها ولولا الغروب لحميت الارض حتى يحترق كل من عليها
من حيوان فهو بمنزلة سراج يوضع لاهل بيت بمقدار حاجتهم ثم
يرفع عنهم ليستقروا ويستريحوا فصار النور والظلمة على تضادهما
متظاهرين على ما فيه صلاح نظام الارض قيل وههنا نكتة كان
الله تعالى يقول لو وقفت الشمس في جانب من السماء جنوبي او شمالي
فالغني قد يرفع بناءه على كوة الفقير فلا يصل النور اليه لكني ادير
الفلك واسيرها حتى يجد الفقير نصيبه واما ارتفاع الشمس وانحطاطها
فقد جعله الله سببا لاقامة الفصول الاربعة كما قيل ففي الشتاء تغور
الحرارة في الشجر والنبات فيتولد منه مواد الاغذية والثمار وتقوى ابدان
الحيوانات بسبب احتقان الحرارة الغريزية في البواطن وفي الربيع تتحرك
الطباع وتظهر المواد المتولدة في الشتاء ويبرز الشجر ويورق ويزهر
ويهيج الحيوان للفساد في الصيف يحتدم الهواء فتنضج الثمار وتتحلل
فضول الابدان ويجف وجه الارض ويتهيا للعمارة والزراعة وفي الخريف
يظهر البرد واليبس فيدرك الثمار وتستعد الابدان قليلا قليلا للشتا
واما القمر فهو تلو الشمس وخليفتها وبه يعلم عدد السنين والحساب
ويضبط المواقيت الشرعية للصلوة والصيام والحج ومنه يحصل النما
والرواء وقد جعل الله في طلوعه وغيبته وتشكلاته البدرية و
الهلالية مصلحة كثيرة لا يعلمها الا هو قال الجاحظ انا تاملت في هذا
العالم الذي نحن الان فيه وجدته كالبيت المعد فيه كل ما يحتاج اليه
فالسماء مرفوعة كالسقف والارض ممدودة كالبساط والنجوم منضودة
كالمصابيح والانسان كالمالك المتصرف البيت فيه وضروب النبات

مهيا قلنا نفعه وصنوف الحيوان منصرفة في منافعه واني اقول انا تاملت
في عالم السماء بعظمها وكثرة كواكبها وجدت بيتا معمورا من بيوت
اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه فيها اصناف العابدين فمنهم سجود
لا يركعون ومنهم ركوع لا ينتصبون ومسبحون لا يسامون لا يغشاهم
نوم العيون ولا فترة الابدان ولا غفلة النسيان وليس من شرط الدار
لا يكون ذي حيوة قال تعالى ان الدار الاخرة لهي الحيوان وليس من شرط عمارة
البيت المعمور ان يكون بالطين والحجر والخشب قال تعالى انما يعمر مساجد الله
من آمن بالله واليوم الاخر واقام الصلوة بل ولا يشترط ان يكون بيت
العبادة جسمانيا فكل ما يقوم فيه العبادة والذكر والتسبيح والتقديس
فهو بيت عبادة فانظر الى صنع البارئ جل ذكره كيف بنا السماء
وجعلها معبدا للملائكة المسبحين المصلين الذاكرين الله وامسكها
من غير عمد ترونها ومن غير حبل او علاقة يتدلى والعجب ممن لا ينظر
ولا يتامل في صنع بيت تولى الله بنيانه بقدرته وانفرد بعمارته
وزينه باصناف الزينة وصوره بانواع التصاوير ناسيا ذكر ربه
بسبب نسيانه نفسه وعدم حضور قلبه مشتغلا ببطنه وفرجه
ليس له هم الا هم شهوته او حشمته والعجب فيه انه متى دخل بيت
غني فيراه مزوقا بالصنع مموها بالذهب فلا ينقطع تعجبه ولا يزال
يصف حسنه ويثني على من صنعه وصوره ويراه غافلا عن بيت الله
العظيم وعن ملائكته الذين هم سكان سماواته فلا يلتفت اليه بقلبه
يعرف من السماء الا بقدر ما يعرف البهيمة ان فوقها سطحا او بقدر ما يعرف
النملة من سقف بيتها ولا يعرف من ملائكة السماوات ولا من تصاويرها

العجيبة الا بقدر ما يعرف النملة من نفوس سكان البيت ونقوش
تصاويرهم في حيطانه فما هذه الغفلة العريضة وما هذا النوم
الغالب على اكثر الناس والسكر العظيم والجهل المفرط والشقوة
بهم فهلم ايها العارف نسبح ونقدس ربنا فهلم يا اخا الحقيقة نقوم
بالتهليل والتكبير ندعو قيوم العالم وناظم الملك والملكوت ورابط الناسوت
باللاهوت وصاحب الكبرياء والجبروت بقلب كئيب حاضر ولسان ذاكر وصدر
منشرح بنور الذكر والمعرفة ودمع ساكب فياده يا عارف بروح شيقة
ونفس زكية عاشقة لربها راجعة اليه حتى ننادي ربنا نداء خفيا
ونتضرع اليه في ظلم الليالي وندعو دعاء المحبين المتاوهين وبنداء الخاشعين
ونتضرع اليه تضرع المشتاقين وخضوع المحتاجين المتذللين سبحانك
لا اله الا انت خلصنا من عذاب نار الفرقة القطيعة يا محيي الاموات وباعث
الارواح من القبور الداثرات ومعطي الخيرات ومنزل البركات افض على
نفوسنا لوامع بركاتك وعلى ارواحنا سواطع خيرات يا من اذا تجلى لشيء خضع
له يا من رش من نوره على ذوات مظلمة وهياكل عاسفة في ليالي مدلهمة
فنورها وصورها وشوقها الى جماله وساقها الى الطلب لقائه ميل
فلذف بشعلة شوقه على السماوات فهيجها وقصها ودبرها وكل
من فيها بالتعشيق وطوفها اسبوعا في كل سبعة الاف سنة
حول البيت العتيق خلصنا بنورك عن ظلمات القبور ولا تعذب
ارواحنا بعلائق اشباح عالم الزور وبعدين الغرور وثبت اقدامنا
على منهج الاسلام القويم والصراط الحق المستقيم انك انت الجواد الكريم
والبر الرحيم فهذا انموذج من دقائق عناية الله ولطفه في المخلوقات

الظاهرة فانه لا مطمع لاحد في معرفة دقائق اسرار اللطف والرحمة
في عالم غيبه وملكوته الاعلى ولا في استقصاء بدايع الصنع والحكمة
في الموجودات التي يلينا في اعمار طويلة لان علوم العلماء حقيرة بالقياس
الى ما عرفه الانبياء والاولياء عليهم السلام وما عرفوه قليل بالاضافة
الى ما عرفه المقربون من الملائكة والعليون من الانس عند قياسهم عند الله
ثم جميع علوم الملائكة والجن والانس اذا اضيف الى علم الله لم يستحق ان
يسمى علما بل هو الى ان يسمى دهشا وحيرة وعجزا وقصورا اقرب من ان
يسمى معرفة وحكمة اذ الحكمة بالحقيقة معرفة الاشياء كما هي عليه
وقد سبق ان العلم بكل شيء بالذات هو نحو وجوده ولا يحيط بالاشياء
الا مبدعها وموجدها فلا حكيم بالحقيقة الا الله وحده واطلاق
الحكمة والمعرفة على غيره بضرب من المجاز والتشبيه ولهذا خوطب
الكل بقوله تعالى وما اوتيتم من العلم

فصل في اثبات ان
جميع الموجودات عاشقة لله سبحانه مشتاقة الى لقائه والوصول الى دار
كرامته اعلم ان الله سبحانه قد تقرر لكل موجود من الموجودات
العقلية والنفسية والحسية والطبيعية كمالا وركز في ذاته
عشقا وشوقا الى ذلك الكمال وحركة الى تتميم ذلك الكمال فالعشق
المجرد عن الشوق يختص بالمفارقات العقلية التي هي بالفعل من
جميع الجهات ولغيرها من اعيان الموجودات التي لا يخلو عن فقد كمال
وفيها القوة والاستعداد عشق وشوق ارادي بحسبه او
طبيعي بحسبه على تفاوت درجات كل منهما ثم حركة تناسب
ذلك الميل اما نفسانية او جسمانية والجسمانية اما كيفية كما

في المركبات

في المركبات الطبيعية وكمية كما في الحيوان والنبات خاصة ووضعية كما في
الافلاك او اينية كما في العناصر والبرهان على ذلك انك قد علمت ان الوجود
كله خير ومؤثر ولذيذ ومقابله وهو العدم شر وكريه ومهروب عنه
وعلمت ان الوجود نوع واحد بسيط في ذاته لا اختلاف فيه الا ان له حدود
ودرجات هي منشأ اختلاف ماهيات الممكنات واجناسها وفصولها فالوجود في نفسه
لا يتفاوت الا بالاكمل والانقص والاشد والاضعف وغاية كماله هو الواجب
الحق لكونه غير متناهي الشدة في الكمال ولكل واحد من الموجودات المعلولية
نصيب من ذلك الكمال الفائض منه وله نقص بحسب جهته في المعلولية فان
حقيقة الوجود بما هي حقيقة لا يقتضي النقص ولا التناهي والتحديد اذ لو
اقتضت ذلك لما كان واجب الوجود غير متناهي القوة والقدرة فقد ثبت
ان النقص والتناهي من لوازم المعلولية اذ المعلول لا يمكن ان يساوي علته
في رتبة الوجود والا لم يكن لاحدهما بالعلية اولى من الاخر فاذن كلما لم يكن
معلولا لشيء كالواجب تعالى فلا نقص فيه اصلا لكونه محض حقيقة الوجود
والخير فهو اعظم الاشياء بهجة ومحبة لذاته ولما يلزم لذاته من الخيرات
من حيث هي خيرات وكلما كانت المعلولية فيه اكثر والوسائط بينه
وبين الحق المحض اكثر فهو انقص وكل ما هو اقرب عنه تعالى فهو اكمل واتم
فاذا ثبت هذا فلا يخلو شيء من الموجودات عن نصيب من المحبة الالهية
والعشق الالهي والعناية الربانية ولو خلا عن ذلك لحظة لانطمس وهلك
فكل واحد عاشق للوجود طالب لكمال الوجود نافر عن العدم والنقص وكل
ما هو مطلوب فانما يمكن حفظه وادامته بما هو تمامه وكماله فالمعلول
لا يدوم الا بعلته لكونه كماله وتمامه والحرارة لا تحفظ ولا يدوم الا بحرارة

اقوى منها والنور لا يكمل الا بنور اقوى منه والعلم الناقص الظني لا يتم حتى
يصير يقينا دائما لا يزول الا ببرهان عقلي فكل وجود ناقص لا يصير كا
ملا الا بما هو اقوى منه وهو علته وبه يتم ذاته ويحقق هويته فالهيولى
لا يتم الا بصورتها والصورة لا يتم الا بمصورها والحس لا يتم الا بالنفس
والنفس لا يتم الا بالعقل والعقل لا يبقى الا بواجب الوجود فاذن كل ناقص
يتنفر عن نقصانه وينزع منا الى كماله ويتمسك به عند نيله فيكون كل شيء
لا محالة عاشقا لكماله ومشتاقا اليه عند فقده فالعشق حاصل للشيء في
دائما سواء في حال وجود كماله او في حال فقد ذلك الكمال واما الاشتياق
والميل فانما يحصلان للشيء حال فقدان الكمال ولذلك كان العشق
ساريا في جميع الموجودات والشوق غير ساير في الجميع بل يختص بما يتصور
في حقه الفقد ونحن قد بينا مرارا ان الحيوة سارية في جميع الموجودات
لسريان الوجود فيها لانا بينا ان الوجود حقيقة واحدة هي عين
العلم والقدرة والحيوة وكما لا يتصور موجود بدون طبيعة الوجود
مطلقا فكذا لا يتصور موجود لا يكون له علم وفعل وكل ما يعلم
ويفعل باي وجه كان فله حيوة فالكل اذن حي عند العرفاء الا ان
الجمهور انما اطلق الحيوان فهو امنه ما له حس ظاهر وحركة ارادية
من مكان الى مكان فاذا ثبت ان كل موجود سواء كان بسيطا او مركبا
فله حيوة وشعور فلا محالة له عشق وشوق فاذا نظرت في الموجودات
ودرجاتها في الوجود وتاملتها وجدتها اما كاملة من كل وجه
في نفس الامر او ناقصة بوجه من الوجوه والكامل من كل وجه اما
ان يكون كماله بنفسه مع قطع النظر عما هو وراءه حتى يكون

نفسه

نفسه وكماله شيئا واحدا من غير تغاير لا في الذات ولا في الاعتبار
او يكون كماله بما وراءه فالاول هو الواجب الوجود والثاني هو الذوات العقلية
فهذا النمط من الموجود الكامل بقسميه غير منفك عن العشق والعشق
عين ذاته اما الواجب فهو عاشق لذاته بحسب معشوق لذاته ولما سوى
ذاته واما الذوات العقلية فعاشقة له لا لذواتها الا من حيث
كونها اثارا له فهي تعشق ذواتها لذواتها مستهلك في عشقهم للاول
كما ان نور وجودهم مضمحل مستهلك تحت نور الاحدية فبالحقيقة هناك
عشق واحد متصل ذو مراتب بعضها محيط بالبعض والله من ورائهم
محيط واما القسم الثاني فهو اما مكتف بذاته وبعلة ذاته في خروجه
من حد نقصه الى كماله او ليس كذلك والاول هو النفوس الفلكية
فهي واجدة للكمال من وجه فاقدة لها من وجه فلها العشق والشوق على
الاتصال فلها لذة المواصلة والم المفارقة ولما لم يكن لذتها يختص بوقت
اخر بل لها الم ممزوج بلذة ولانه منبعث عن وجد العشق فيكون الما لذيذا
ولهذا شبهت الحكماء حال تلك النفوس في اشواقها الى كمالاتها العقلية
ومعاشيقها الروحانية تشبيها بعيدا بحال من به حكة ودغدغة
والثاني اما ان يكون ناقصا عن من كل جهة او من جهة دون اخرى
والثاني اما ان يكون كماله في اصل الطبيعة النوعية للجسم من غير
فضيلة زايدة عليها فهو اخس الانواع الجسمانية كالعناصر الاربعة
المتضادة لنقص جوهرها او يكون كماله بامر زايد على مجرد الطبيعة
الجسمية فالقسم الاول لنقص جوهره بما يتاتى منها التركيب
وعند التركيب يزول تضادها ويقبل ضربا اخر من الحيوة بصدد

بسببها حفظ البنية عن استيلاء احد الاضداد عليها مدة يعتد بها
فان وقع لصورتها الحافظة عن افساد الاضداد الاقتصار على هذا
الكمال فهو الجماد وان كان لها مع ذلك طلب لكمال الشخصي في النشو
والدوام النوعي في التوليد فهو النبات ان اقتصرت على هذا وان زاد
عليه باحضار صورة غير مادية في ذاتها وادخالها منتزعة عن
المواد في الاتها ومشاعرها فهو الحيوان فان الحيوان يتقوى بالاحساس
والتخيل كما يتقوى النبات بالتغذي والنشو والنماء فظهر
ان كل واحد من هذه الموجودات الناقصة طالبة للكمال الذي
يتم به وجوده فالصورة الحافظة للتركيب كمالها في ان يصير ذات
قوة يزيد بها في مقدار شخصه بان يجذب الغذاء ويحيله
الى جوهر المغتذي ويلصقه باجزائه على نسبة لائقة
ويزيد بها في اعداد نوعه بالتوليد واذا حصل هذا الكمال في
وبحسبه درجة من القرب الى المبدأ المتعال الذي هو الغاية
في الفضيلة من كل وجه حاول كمالا اتم من ذلك واقرب الى الكمال
الحقيقي من جميع الوجوه وهو كونه ذا صورة حساسة ثم متخيلة
ثم ذاكرة ثم عاقلة للاشياء بالملكة بادراك الاوليات ثم عاقلة
لها بالفعل بادراك الثواني النظريات ثم صايرة عقلا بسيطا
فعالا للمعقولات ثم راجعة الى الله نفسا راضية مرضية كل ذلك
باشواق متتالية واذواق متلاحقة كل عشق سابق علة
للوصول الى معشوق لاحق تكون غاية لذلك العشق السابق
وهكذا الى ان يصل الى معشوق العاشقين وغاية اللذات والرغبات

ومنتهى

ومنتهى الحركات والاول من الثاني وهو ما يكون ناقصا من كل جهة كالهيولى
الجسمية فانها في ذاتها قوة كل شيء لا قوام لها الا بما تحلها من الصور فحقيقتها
عين الحاجة والافتقار بل عين التشوق الى كل صورة كمالية بالفعل
والشيخ الرئيس انكر في طبيعيات الشفاء كونها مشتاقة الى الصور كما هو المنقول
عن المتقدمين وغايته ثم انه قد اعترف بذلك في رسالته التي صنفها
في العشق وكيفية سريانه في جميع الموجودات لكنه اقتصر في بيان كيفية
عشقها بعدم عريها عن جميع الصور وبكونها دائمة التلبس بشيء من
الصور وكذا اقتصر في كيفية عشق ساير البسايط العنصرية والمركبات
المعدنية بميلها الطبيعي الى احيانها وفي النباتات بما فيها من قوة
التغذية وطلب الزيادة في الاقطار وقصد التوليد من غير ان
يثبت لها شعورا وحيوة وانت تعلم ان اثبات العشق في شيء
الحيوة والشعور فيه كان مجرد تسمية ونحن قد بينا في السفر الاول
في مباحث العلة والمعلول عشق الهيولى الى الصورة بوجه قياسي
حكمي لا مزيد عليه وقد مر ايضا اثبات الحيوة والشعور في جميع الموجودات
وهو العمدة في هذا الباب ولم يتيسر للشيخ الرئيس تحقيقه ولا
لاحد ممن تاخر عنه الى يومنا هذا الا لاهل الكشف من الصوفية
فانه لاح لهم بضرب من الوجدان وبتتبع انوار الكتاب والسنة ان جميع
الاشياء حي ناطق ذاكر لله مسبح ساجد له كما نطق به القران كقوله
ولله يسجد ما في السموات وما في الارض وقوله تعالى وان من شيء الا يسبح
بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ونحن بحمد الله عرفنا ذلك بالبرهان
والايمان جميعا وهذا امر قد اختص بنا بفضل الله وحسن توفيقه فان الله

بلغ اليه نظر الشيخ وهو من اعظم الفلاسفة في هذه الدولة الاسلامية
في اثبات العشق في البسايط الغير الحية ثلثة احدها الهيولى الحقيقية
والثاني الصورة التي لا يمكن لها القوام بانفرادها الثالث الاعراض
والفرق بينها وبين هذه الصورة ان هذه الصورة مقومة للجوهر ولذلك
استحفظ الاوايل من الالهيين لان يجعلوها من اقسام الجواهر لكونها
جزء الجواهر القايمة بذاتها ولم يجوا سمة الجوهرية لاجل امتناع
وجودها بمفردها الذات اما الجوهر الهيولاني فهذا حاله ومع هذا لا
يستنكر اعتداده من جملة الجواهر لكونه في ذاته جزء الجوهر القائمة
بذاتها بل ولها اعني الصورة مزية في الجوهرية على الهيولى اذ هذه
بها يقوم الجوهر بالفعل جوهرا وبها وجدا وجب وجود جوهر بالفعل
ولاجل ذلك قيل ان الصورة جوهر بنوع قوة فقد تقرر من هذا
القول حقيقة الصورة ولا يجمل اطلاق هذه الحقيقة على العرض
فاذا تقرر هذا فنقول ان كل واحد من البسائط الغير الحية قرين
عشق غريزي لا يخلو عنه البتة وهو سبب له في وجوده فاما
الهيولى فلاجل يومة نزاعها الى الصورة مفقودة وتنوعها بها موجودة
ولذلك تلقاها متى عريت عن صورة بادرت الى الاستبدال
عنها بصورة اشفاقا عن ملازمة العدم المطلق فالهيولى تنفر
للعدم فمهما كانت ذا صورة لم يبق فيها سوى العدم الاضافي و
لولاها للابسها العدم المطلق ولا حاجة بنا ههنا الى الخوض في
لمية ذلك فالهيولى كالمرأة الذميمة المشفقة عن استعلان
قبحها فمهما بكشف قناعها غطت ذميمتها بالكم فقد تقرر ان في الهيولى

ولا يجمل
بمعنى لا يجوز

على
معر

عشقا غريزيا واما الصورة فالعشق الغريزي فيها ظاهر لوجهين احدهما
بالحد في ملازمتها موضوعها ومنافاتها انسلاخها عنه والثاني بالحد
في مواضعها الطبيعية متى حصلت فيها وحركتها الشوقية متى باينتها
كصورة الاجسام البسيطة الخمسة والمركبات عن الاربعة ولا صورة
ملازمة غير هذه الستة واما الاعراض فعشقها ظاهر بالحد في ملازمة
الموضوع ايض وذلك عند ملاحقتها لاضدادها في الاستبدال
بالموضوع فاذن ليس يعري شيء من هذه البسايط عن عشق غريزي
بطباعه انتهى كلامه ولا يخفى على احد من الاذكياء ان كلامه هنا
في غاية الضعف والقصور فان ما ذكره لا يفيد اثبات معنى العشق
في هذه البسائط الا على ضرب من التشبيه اما ما ذكره في عشق الهيولى
فمجرد تشبيه وتخييل بلا تحصيل وتبديل بعض الالفاظ الى لفظ
يناسب هذه الدعوى كالنزاع والاشفاق والمبادرة على ان ما ذكره
من مبادرة الهيولى الاستبدال عن صورة بصورة اخرى غير صحيح
اصلا لان الهيولى جوهر قابل لا فعل لها اصلا وليس من قبلها اقتضاء
وطلب الا القبول والطاعة وقد اشرنا سابقا على المنهج الذي سلكناه
في اثبات سريان العشق في جميع الموجودات الى ان الهيولى في ذاتها
عبارة عن نفس قوة الشوق والعشق وقبولها لا انها مشتاقة اذ
عاشقة بالفعل الى شيء والا لكانت صورة بالفعل لا هيولى واما
ما ذكره في عشق الصورة من جدها في ملازمة الموضوع وجدها
في ملازمة الموضع الطبيعي متى حصلت فيه وحركتها الشوقية
اليه متى باينته فليس في ذلك ايض ما يدل على هذا المطلب لبنائها على الا

ايراد لفظ الجدّ والشوق وهو من قبيل المصادرة على المط فان مجرد
القيام بالموضوع لا يدل على العشق له وكذا السكون فى الحيز
عند الوقوع فيه والحركة اليه عند الخروج عنه لا يدل على
الشوق اليه الا اذا ثبت ان للطبيعة الجسمانية شعورا بذاتها
وبفعلها ولم يذكر الشيخ فى تلك الرسالة ولا فى غيرها ما يثبت
شيئا من الشعور فيها وعلى هذا القياس حال ما ذكره فى عشق
العرض للموضوع وادّعى فيه الظهور وهو من اخفى الاشياء
ولو كان كل لازم شئ لشئ عشقا له اياه لكان جميع لوازم
الهيئات والنسب والاضافات عشاقا لموصوفاتها وكذا السطوح
والاطراف لمحالها المقدارية واللازم بديهى البطلان وههنا دقيقة
يجب التنبيه عليها وهو ان الالهيين الذين ذهبوا الى سريان
العشق فى جميع الموجودات انما اثبتوا لكل شئ عشقا وشوقا الى
ما هو فوقه او كمال ذاته لا الى ما هو دون منه وانقص الا على
سبيل التبعية او بالعرض لا بالذات فاذن ان الذى ذكره الشيخ
من عشق الصورة لموضوعها اعنى المادة ليس بشئ بل الحق ان كل طبيعة
او نفس او قوة من القوى اذا فعلت شيئا مقصودها اولا وبالذات
نفس ما يصدر عنها من الافاعيل بل معشوقها ومقصودها
ما هو اجلّ واعلى رتبة من افاعيلها وموضوعات افاعيلها اعنى به
نفس الغاية او نفس كونها على الوجه الاكمل فليس مقصود الطبيعة
من تحصيل المادة نفس تلك المادة بل جعلها وسيلة الى تحصيل
كمال اخر اذ الطبيعة نفسها كمال للمادة لا المادة كمال لها فانما تطلب

الطبيعة المادة وتقومها لان تبلغ بها الى كمال فوقها وكذا النفس لا تدبر
البدن ولا تنشئ الالات البدنية عشقا للبدن والالات وانما تفعل
ذلك عشقا لذاتها وتشوقا الى نيل كمالها وبالجملة من سلك مسلك
العرفاء الالهيين فى هذا المقام ينبغى ان يرتب عشق الموجودات على
ترتيب ونظام يودى وينساق كل عشق للسافل الى عشق للعالى على
الوجه الاتم الاكمل وهكذا الى ان ينتهى الى عشق واجب الوجود حتى
يلزم ان جميع الاشياء عاشقة له مشتاقة الى لقائه وكذا لا بد ان
يكون كل عشق للعالى عشقا للسافل لا على سبيل القصد والاستكمال
بل على سبيل التفضل والاستجرار والترشح فاذن لما كان تمام الجسم
بالطبيعة فلا جرم يعشق تمامه الذى هو الطبيعة وتمام الطبيعة
بالنفس المدبرة لها فلا جرم يعشقها وتمام النفس بالعقل فيعشقه
وتمام العقل بل تمام الكل بالواجب تعالى فيعشقه العقل ويتم به الكل
بل هو الكل فى وحدة وهو مبتهج بذاته لا بغيره اذ لا غير ولا شريك
له وهو العزيز القهار وهو القاهر فوق عباده والله من ورائهم محيط
فينطوى فى عشقه لذاته عشقه لجميع الاشياء كما ينطوى فى
علمه بذاته علمه بجميع الاشياء وقد مر فى مباحث العلم كيفية
هذا الانطواء على وجه لا يؤدى الى الثلم فى وحدته الحقة فجميع
الاجرام العلوية والسفلية منطوية تحت شوق النفوس الى
ذواتها والى ذوات كمالاتها العقلية وكذا شوق النفوس الى ذواتها
وكمالاتها منطو تحت عشق العقول لمباديها الاعلى وعشق العقول
لمبدعها الاعلى منطو تحت بهاء النور الاول والخير الاتم والجمال الاعظم الاكمل

٢٤١

والجلال الارفع لانه مرجع الكل وغاية الكل **فصل** في بيان طريق اخر
في سريان معنى العشق في كل الاشيا اعلم ان قدماء الفلاسفة
ذكروا وجها آخر لبيانه عاما في هذا المطلب فقالوا ان جميع الهويات والموجودات
كما لم يكن وجودها من ذاتها بل من عللها الفياضة فكذلك كمالاتها
مستفادة من تلك العلل ولما لم يكن تلك العلل قاصدة لايجاد
شيء من معلولاتها ولشيء من كمالاتها ولا التفات للعالي بالنسبة
السافل ولا بالنسبة الى كماله وجب في الحكمة الالهية والعناية
الربانية وحسن التدبير وجودة النظام ان يكون في كل موجود عشق
ليكون بذلك العشق حافظا لما حصل له من الكمالات اللايقة
ومشتاقا الى تحصيلها عند فقدانها فيكون ذلك سببا للنظام
الكلي وحسن الترتيب في التدبير الجزئي وهذا العشق الموجود في
كل واحد من اعيان الموجودات يجب ان يكون لازما لها غير مفارق
عنها اذ لو جازت مفارقته عنها لافتقرت الى عشق اخر ليكون
حافظا للعشق الاول الذي فرض ان به يحفظ كمال وجودها عند
وجوده ومسترجعا له عند عدمه وذلك العشق ان لم يكن لازما
فيحتاج الى عشق اخر ويتسلسل وان كان لازما فيحصل احد العشقين
معطلا وذلك محال فعلم ان العشق سار في جميع الموجودات ولنعما
هذا ما قالوه وهو جيد الا ان الذي اشرنا اليه اجود واحكم واللمية
فيه اتم فانا قد اشرنا الى ان الوجود حقيقة واحدة في الكل متفاوتة
بالاتم والانقص وان المعلول من سنخ حقيقة العلة والعلة
تمام المعلول وقد ثبت ايضا ان الوجود خير لذيذ فكل واحد يعشق ذاته

وكمال

وكمال ذاته لكن كمال ذاته يتم بعلته واما كان كمال ذاته يتم بما هو بعينه
علته ومفيض وجوده فاذن العلة المفيدة وان لم تكن قاصدة
لمعلولها ولا ملتفتة ايضا لمعلولها لعلو ذاتها عن ذات المعلول لكن
لا محالة عاشقة لنفسها ضرورية لذاتها بعينها هي كمال المعلول وتمامه
والمعلول من لوازم هذه التمامية التي هي بعينها ذات العلة فلا
جل ذلك يحفظ كل معلول بعشق علته وينتظم كل سافل بعشق ما
فوقه فلو لم يكن بين العالي والسافل هذا النحو من الارتباط لم يحفظ
الموجودات النظام من التمام على هذا النحو بل يختل النظام ويتطرق
الفساد والهرج والمرج فثبت انه لم يكف لنظام العالم مجرد عشق كل واحد
لذاته وكماله ايضا كفى للنظام عشقه لكمال ذاته لو لم يكن ذلك الكمال
بوجود علته حتى يكون عشقه لكمال ذاته او تمامه بعينه عشقه
لعلته المفيضة لذاته وايضا الشيء لا يجوز ان يكون حافظا لنفسه
كما لا يجوز ان يكون موجدا لنفسه والا لزم تقدمه على نفسه اذ لا
معنى للحفظ الا الادامة والابقاء والشيء الممكن كما يفتقر في حدوثه
الى علة هي غير ذاته فلا معنى لكون الشيء حافظا لكماله بل الامر
بالعكس اولى لان كمال كل شيء بما هو مقوم ذاته ومحصل مادته
ومنوع جنسه فعلم من جميع ذلك ان العشق الحافظ لكل معلول هو
عشقه لعلته الذي هو عبارة عن انتساب وجوده اليها وارتباطه
بها فبهذا الانتساب اعني الوجود الانتسابي يحفظ هوية المعلول
ويتم بقاؤه بمفيد وجوده ومكمل ذاته وهذا معنى قولهم لولا عشق
العالي لانطمس السافل وعلم مما ذكرنا ان العشق سار في جميع الموجودات

٣٤٣

على ترتيب وجودها فكما انه نشاء من كل وجود اقوى وجود اضعف
حتى انتهى الى وجود المواد والاجسام فكذا ينشاء من كل عشق اعلى
حتى ينتهى الى عشق واجب الوجود فجميع الموجودات بحسب ما لها من
الكمالات اللايقة طالبة لكمالات واجب الوجود لذاته متشبهة به في
تحصيل ذلك الكمال فالبارى تقدست اسمائه هو غاية جميع الموجودات
ونهاية مراتبها فالعشق والشوق سبب وجود الموجودات على كمالاتها الممكنة
لها وسبب دوامها ولولا العشق والشوق ما امكن حدوث حادث
في العالم الجسمانى او لا تكون متكون في عالم الكون والفساد فصل في بيان
ان المعشوق الحقيقى لجميع الموجودات وان كان شيئا واحدا في المآل
وهو نيل الخير المطلق والجمال الاكمل الا ان لكل واحد من اصناف الموجودات
معشوقا خاصا قريبا يتوسل بعشقه الى ذلك العشوق الغائى اذ قد
صححنا في ما سبق ان جميع الموجودات متوجهة الى طلب الحق الاول توجها
غريزيا على ترتيب ونظام فهى عاشقة للوصول اليه ولنيل ذاته
على الترتيب من الادنى الى الاعلى ومن اخس الاحوال الى اشرفها
وكما ان جميع الموجودات طالبة للخير المطلق عاشقة للموجود الحق على
الترتيب فكذلك الخير المطلق والمعشوق متجل لعشاقه الا ان قبولها
التجلية ونيلها لنوره وجماله على التفاوت وان غاية التقرب منه
هو قبول تجليه الحقيقى بلا متوسط كمرآة يتجلى في صورة الشخص المط
بلا توسط مرآة اخرى وهذا حال المعلول الاول والعقل الكلى واما ما نال
غيره من ذلك الجمال فهو بمنزلة من يرى صورة معشوقة بتوسط
مرآة واحدة او مرائى متعددة غير مرآة بجرم لكن مع ذلك ما وقع

التجلى الا لذلك المعشوق الحقيقى للمرائى اذا المرآة عديمة لا صورة
وليست الصورة الا للشخص فلا يقع التجلى الا من الشخص وان تعددت
المرائى وكثرة الوسايط القابلة تؤثر في خفاء الصورة وقلة ظهورها
وضعف تاثر القابل عن اشراق نورها وهكذا حال الممكنات في قبولها
التجلى الحق الاول واستفادتها عن نور جماله وشروق جلاله اذ ليس
لغيره تاثير ولا لشئ عن غيره تاثر وما امره الا واحد وليس فعله الا امتنانا
وكلمة تجليه الا تجل واحد لكن قبول البعض لاثر تجليه اقوى من بعض
اخر لضرورة الترتيب بين الاشياء في القرب والبعد منه نعم فالاقرب
يستضئ بنور تجليه اقوى ويطلع بما يستضئ به الابعد قال الشيخ
الرئيس في تلك الرسالة العشقية ان كل منفعل ينفعل عن فاعله
بتوسط مثال يقع من الفاعل فيه وكل فاعل انما يفعل من قابل
الانفعال عنه بتوسط مثال واقع منه فيه وبين ذلك بالاستقراء
فقال فان الحرارة النارية انما تفعل في جرم من الاجرام بان تضع فيه
مثالا وهو السخونة وكذلك ساير القوى من الكيفيات والنفس النطقية
انما تفعل في نفس ناطقة مثلها بان تضع فيها امثالها الى اخر كلامه
اقول وكان الشيخ لم يظفر بالبرهان الذى اشرنا اليه في بيان هذا المطلب
حيث اكتفى في بيانه بالاستقراء ثم قال ان العقل الفعال يقبل
التجلى بغير توسط وهو بادراكه لذاته ولساير المعقولات فيه عن
ذاته بالفعل والثبات وذلك ان الاشياء التى تتصور المعقولات
بلا روية ولا استعانة بحس وتخيل انما تعقل الامور المتاخرة با
لمتقدمة والمعلولات بالعلل والتى تتصور المعقولات بلا روية

ولا استعانة بحس وتخيل انما تعقل الامور المتاخرة بالمتقدمة
والمعلولات بالعلل والردية بالشريفة ثم يليها النفوس الالهية
بلا توسط ايضا عند النيل وان كان بتوسط اعانة العقل الفعال
عند الاخراج من القوة الى الفعل واعطاء القوة على التصور و
الامساك للمتصور والطمانينة اليه ثم يليها القوة الحيوانية ثم
النباتية ثم الطبيعية وكل واحدة مما يليه له تشوقه ما الى ما منه
الى التشبه به بطاقته فان الاجرام الطبيعية انما تحرك حركاتها
الطبيعية لتشبه به في غايتها وهي البقاء على بعض الاحوال اعني
عند حصولها في المواضع الطبيعية وان لم تتشبه به في غاياتها
وهو ابقاء نوع او شخص او اظهار قوة ومقدرة وما ضاهاها وان
لم يتشبه به في مبداء هذه الغايات كالجماع وكالتغذي وكذلك
النفوس البشرية انما تفعل افاعيلها العقلية واعمالها الخيرية
تشبها به في غاياتها وهي كونها عاقلة عادلة وان لم يكن متشبهة
ايضا في استبقاء الكون والفساد والحرث والنسل والعلة في كون
القوى الحيوانية والنباتية متشبهة به في غايات افاعيلها دون
مباديها انما هي احوال استعدادية قوية والخير المطلق منزه عن
مخالطة الاحوال الاستعدادية القوية وغاياتها كمالات
فعلية والعلة الاولى وهو الموصوف بالكمال الفعلي المطلق فجاز
ان يتشبه به في الكمالات الغائية وامتنع ان يتشبه به في
الاستعدادات المبادية انتهى كلامه تذكرة ان الحكمة الالهية
والعناية الربانية قد ربطت اطراف الموجودات بعضها ببعض ربطا

حكيا ونظما نظاما عقليا ما حديا كما اوضحنا سبيله من ان الوجودات
لما كان بعضها عللا لبعض وبعضها معلولات ومنها اول ومنها ثوانى فاد
تكررت في جبلة المعلولات نزوع نحو علاتها واشتياق اليها وجعلت
في جبلة علاتها رافة وعطوفة على معلولاتها كما يوجد ذلك في
الاباء والامهات على الاولاد ومن الكبار على الصغار ومن الاقوياء
على الضعفاء وذلك لشدة حاجة الضعفاء الى معاونة الاقوياء
والسر في ذلك ما اشرنا اليه من ان الجنس يحن على الجنس وان
المعلول كانه جزء من علته وان العلة كانها تمام لمعلولها وهكذا
حال كل محتاج ومحتاج اليه فالفقير يتشبث بالغني ويشتاق اليه
والغني يرحمه ويجود من فضله عليه واعلم ان العشق اقسام والمحبة
متشعبة والمحبوبات كثيرة لا يحصى حسب تكثر الانواع والاشخاص فمن
انواع المحبة من النفوس الحيوانية للنكاح والسفاد لما فيه من حكمة بقاء
النسل وحفظ النوع ومنها محبة الرؤسا للرياسات وحرصهم على
طلبها ومراعاتهم لرسومها ومحافظتهم عليها كانها شيء مجبول طبعا
في نفوسهم والحكمة فيها طلب الاستعلاء للنفس على قواها التي تحت
تسخيرها فان الافعال الاختيارية بمنزلة تقليد الافعال الطبيعية
والفاعل بالصناعة يحتذي في صنعته للفاعل بالغريزة ولهذا
قيل الصنعة تتشبه بالطبيعة فلو لم يكن محبة العلو والرفعة مركوزة
في جبلة النفوس لما احب اكثر الناس كونهم رئيسا مطاعا في قومهم ولما كان
شديد الحرص في ذلك ومنها محبة التجار والمتولين لكسب المال و
حرصهم على الجمع والادخار وحفظ النقود والامتعة واختزانها كما

كانه شيء مجبول في طبايعهم مركوز في نفوسهم لما فيه من الصلاح لغيرهم
ومن ياتي بعدهم ومنها محبة العلماء والحكماء لاستخراج العلوم و
وبثها في الكتب ونشرها والبحث عن غوامضها وكشف اسرارها
وتعليمها للمتعلمين واظهارها على المستعدين كانه شيء مجبول
في طباعهم مركوز في نفوسهم لما فيه من احياء النفوس وبعثها من
ثبوت الجهالة وقبر الطبيعة وتنبيهها من رقدة الغفلة ونوم
النسيان ومنها محبة الصناع في اظهار صنايعهم وحرصهم الى تتميمها
وشوقهم الى تحسينها وتزيينها كانه شيء غريزي لهم لما فيها من
مصلحة الخلق وانتظام احوالهم واعلم ان النفوس كلما كانت اشرف
واعلى كانت محبوباتها ومرغوباتها الطف واصفى وازين و
ابهى والذي ينبهك على هذا الامر ان القوى النباتية رؤوسها
ثلثة احدها قوة التغذية والثاني قوة التنمية والثالث
قوة التوليد فكذلك العشق الخاص للقوى النباتية على اقسام
ثلثة احدها يختص بالقوة المتغذية وهو مبدا عشقها الى
حضور الغذاء عند حاجة المادة اليه وبقائه في المتغذي
بعد استحالته الى طبيعته والثاني يختص بالقوة المنمية و
وهو مبدا شوقها الى تحصيل الزيادة الطبيعية المتناسبة
في اقطار المغتذي والثالث يختص بالقوة المولدة وهو مبدا شوقها
الى تهيئة مبدا الكائن مثل الذي هو فيه من نوعه ومن البين ان
هذه الافاعيل الصادرة عن قوى النفس النباتية ليست صادرة
عن مجرد اتفاق او جزاف بل هي لغايات واغراض ملايمة لها وخيرات موافقة

لطبايعها

لطبايعها وكل من تامل فيها يعلم انها صادرة من ميول وقصود فيها
فهي اذن عاشقة لتلك الغايات وهي متممة لمباديها ومكملة لها
ومخرجة اياها عن النقص الى الكمال وعن القوة الى الفعل ثم اذا نظرت
الى قوى الحيوان الذي نفسه اشرف من نفس النبات وجدتها
يصدر عن بعض قواها الشهوانية وهي الثلث النباتية من قوة
التغذية وقوة التنمية وقوة التوليد ما يصدر عن تلك القوى الثلث
التي يكون في النبات لكن على وجه الطف وابهى وذلك لان القوة الشهوانية
الحيوانية اظهر الموجودات عند الجمهور عشقا وشوقا وليس معشوق
هذه القوة في عامة الحيوان ما سوى الناطق الا معشوق القوى النباتية
بعينها الا ان عشق القوة النباتية لا يصدر عنها الافاعيل الا
بنوع طبيعي وبنوع انقص وادون واما عشق القوة الحيوانية فانما
يصدر عنه الاكل والجماع والتوليد على نحو الارادة والاختيار
وبنوع اعلى والطف وماخذ اخص وافضل ولذة اتم وشوق اكمل
وباستعمال من الحس واعانة من التخيل ولا شبهة في ان فعل
التخيل افضل من فعل الحس وفعل الحس افضل من فعل الطبيعة
فان قوة الخيال ينال صورة ما يعشقه مجردة عن هذا العالم الظلماني
صافية عن كدوراتها امنة عن الفساد والعدم ما دام يحفظها الخيال
ويلتفت اليها فاذا ذهبت عنها بسبب شاغل من خارج او داخل
غابت وزالت لا على نحو الفساد وكذا قوة الحس ينال الصورة المحسوسة
المعشوقة لها منتزعة عن المادة الا انه يشترط فيها حضور المادة
بوضعها واما الطبيعة فلكونها مستغرقة في بحر الهيولى لا يمكنها

مخالطة

تجريد معشوقها عن المادة بوجه من الوجوه واحضاره عند ذاتها الا
بالاغشية الظلمانية والاعدام الهيولانية المعرفة لذاتها وللذات
ما ينا له من الاغذية وغيرها ثم الحيوان غير الناطق وان كانت
افاعيلها افضل واحسن من افاعيل النبات ومعشوقاتها انور
واشرف من معشوقات النبات مع كونها مشتركة بينهما في ما يتعلق
الشهوة دون الغضب كما علمت الا انه لانحطاط رتبته عن رتبة
الحيوان العاقل وعدم فوزه بالقوة النطقية التي يقع بها الاطلاع
على الامور الكلية والغايات العقلية لا يسعد بادراك الغرض
العقلي والخير الحقيقي والغاية الكلية في فعل من الافعال بل شوقها
مقصور على نيل الامور الجزئية واللذات الفانية فلذلك
صارت فيها قوتها الشهوانية مشاكلة للقوة النباتية في اقتضائها
على هذا الغرض الشخصي والعشق الجزئي واما الذي ترتب على افعالها
وشهواتها من تبعية الاشخاص وادامة الانواع واصلاح النظام
فلذلك امر يصدر من فاعل اجل واعلى لغاية ارفع وانهى منوط
بعناية الله وملائكته المدبرين لامور الخلائق على احكم ترتيب واجود
نظام واما اذا انضمت لكل واحدة من القوى الحيوانية قوة
اعلى منها في الشرف فازت بانضمام تلك القوة الشريفة اليها بزيادة
حسن وبهاء وزينة حتى يصير بذلك افعالها البارزة عنها ادوم
غاية واحكم منفعة وارفع منزلة على ما يكون لها بانفرادها واكثر
اثارا اما بالعدد او بالقوة والشدة وحسن الاتقان ولطف المأخذ
وسهولة التوخي في الانتهاء الى الغرض اذ كل واحد من عاليها

قوة على تاثيل التاثل وتقويتها بوجه تهذيبه عن الشرور والمفسدات ودفع
ضرر المضادات فتقبل الادنى من الاعلى زيادة كمال ورونق وكذلك
تصريفات الاعالي للاسافل واستخدامها اياها في وجوه الاغراض مما يفيدها
الحسن والسناء والزينة واليها كتاييد القوة الشهوانية من الحيوان القوة
النباتية وذب الغضبية الحيوانية عنها من ان ينقص موادها
دون البلوغ الى منتهاها في الذبول والاستفراغ وكتوفيق القوة القوة
النطقية الحيوانية في مقاصدها وكافادتها لها اللطافة واليها
في الاستعانة بها في اغراضها ولاجل ذلك ما توجد القوة الحسية
والشوقية التي في الانسان بحيث قد يتعدى طورها في افعالها
عن مسلك البهيمية الى شبه طور الملائكة العلوية وقد يتعاطى
في افاعيلها اغراضا ودواعي لا يتعاطيها الا مع القوة العقلية
مثال ذلك ما يشاهد من الانسان انه قد يصدر عن مفرد نفسه
الحيوانية افعال وانفعالات كالاحساس والتخيل والاكل والجماع
والمحاربة مع الاعداء كل ذلك بنوع اخس وادنى اذا لم يقع تحت تدبير
الشريعة العقلية كما هو شان اراذل الناس واوباشهم الذين هم قريب
الشبه بالبهائم والسباع واما اذا اكتسبت بمجاورة النفس النطقية
من البهاء والنور واللطف فيصدر عنها هذه الافاعيل بنوع
احكم واتم واشرف واعلى فيستانس من المحسوسات ما كان على اشرف مزاج
واعدل تركيب قاصدا بذلك تقوية للبدن في فعل الطاعات الالهية
وابقاء للشخص في طلب الخيرات واقتناء الفضائل وكذلك يتصرف بقوته
المتخيلة في امور لطيفة نافعة في العاقبة حتى يكاد يضاهي بذلك ما

ما يقتضيه العقل والعرفان ويحتال في استعمال القوة الغضبية تحيلا
يسهل معها الظفر بالمطلوب والغلبة على العدو وقد يظهر ايضا عن
جوهر ذاته آثار وافعال بعضها بحسب اشتراكه من النطقية و
الحيوانية كتصريف قوته العقلية قوته الفكرية في الاستنباطات
الدقيقة وطلب الحدود الوسطى والمبادي البرهانية والجدلية وكتصريفها
لقوته الحسية لينتزع من المادة صورها الحسية الجزئية حتى ينتزع
بطريقة الاستقراء لتلك الجزئيات الشخصية امورا كلية وصورا
عقلية بالقوة المتخيلة حتى يتوصل من اوايل المعقولات الى ثوانيها
وينال غرضه من ادراك الحقايق العقلية واصول الموجودات الخارجية
والمبادي القدسية وعرفان ما هو المبادي ومرجع كل شيء و
كتكليفه القوة الشهوانية المباضعة والمجامعة لا لاجل مجرد اللذة
والشهوة الحيوانية بل للتشبيه بالعلة الاولى في استبقاء الجنس و
النسل وحفظ الانواع وخصوصا افضلها اعني نوع الانسان
الذي هو ثمرة عالم الخلق والتركيب وزبدة المواد والاجساد وكتكليفه
اياها تناول الاغذية لا كيف اتفق بل على الوجه الاصوب من القصد
الى نيل اللذة ولكن كعلف الدابة المركوبة واعانة الطبيعة تنمية
للنفس الحاملة لاثقالها واحمالها في سفر الاخرة والمهاجرة الى الله
وكتكليفه القوة الغضبية منازعة الابطال ومباشرة القتال
ومقاومة الرجال لاجل الذب عن مدينة فاضلة دامه صلاحها
وقد يصدر منه افاعيل عن صميم قوته العقلية مثل تصور
المعقولات والاتصال بالملأ الاعلى وحب الموت والاشتياق الى لقاء الله

الاخرة

الاخرة ومجاورة الرحمن وقوع باب الرضوان **فصل** في التنبيه على اثبات
الصور المفارقة التي هي مثل الاصنام الحيوانية ومدبراتها الكلية من
هذا الماخذ اعلم انك اذا تدبرت في مراتب الانسان وترقياته من حدود
النفوس النباتية والحيوانية الى حد النفس النطقية والى تفاوت
افراد البشر في اغراضهم حيث ان بعض الناس لا ينفعل بفعل الشهوة والغضب
ولا غرض له في ذلك الا لذة الاكل والشرب والنكاح ولذة الغلبة على
العدو والظفر على مجرد الانتقام والتشفي من الغيظ والحقد من غير ان
يلحظ في جميع ذلك مصلحة حكمية وغاية عقلية مع انه معلوم
عند الحكماء بالنظر العقلي والنهج البرهاني ان الغرض الاصلي من العناية
الربانية في خلق هذه القوى والمشاعر الحيوانية ليس مقصورا على
مجرد انتهت اليه حركاتها وحصلت بها اغراضها الجزئية بل لتاديتها
الى اغراض اخرى ارفع من تلك الاغراض وهي بقاء الانواع وحصول
النظام على وجه التمام والانتهاء الى المجد الاقصى والملكوت كما يقصده
الانسان بعضد الكامل لعلو نفسه الناطقة ثم اذا نظرت الى افاعيل
الطبايع الجمادية والنباتية وجدتها موديتها الى حسن النظام ومصلحة
الكل مع عدم شعورها بذلك لكون درجتها ادون من درجة الحيوانات
التي ليس قصدها في صدور الافاعيل منها الا تحصيل ما يلايم
شهواتها الجزئية فعلم من هذا النظر الدقيق ان لكل من تلك الطبايع
الجسمانية مدبرا اخر فوق طبايعها العديمة الشعور بما يترتب على
افاعيلها من مصلحة النظام وفوق النفوس الحيوانية التي لا شعور
لها الا بما يلايم هوياتها الجزئية ولذاتها المستحيلة الزايلة فهي

لانحرَ مدبرات عقلية وتحركات قدسية لاغراض علوية ففعل
الانسان الكامل بقوة نفسها العالية الشريفة فى تدبير البدن
وتحريك القوى الطبيعية والنفسانية تمضاه لفعل تلك المدبرات
العقلية فى تحريكات تلك الطبايع الجسمانية الى اماكنها المخصوصة
عند الخروج عنها وتسكينها فى تلك الاحيار عند الوقوع فيها
وكذلك فى ساير افاعيلها المخصوصة من تسخين النار وتبريد
الماء وتغذية الاشجار ونشوها وتوليدها للامثال وما يجرى مجرى
هذه الافعال الصادرة عن الطبايع المؤدية الى الخيرات العظيمة
والمنافع الكلية فكان الانسان اذا ساعده التوفيق يتدرج من
ادنى القوى واغراضها الى اشرف القوى على الترتيب الطبيعى
حيث انها استوى فى كمال كل قوة ادنى بلغ الى الغرض بنيل كمال
آخر لقوة اعلى وهكذا ترقى من قوة الى قوة ومن غرض الى غرض حتى
ينتهى الى الجوهر العقلى الالهى الذى فاز بنيل الغرض الكلى والسر
العلوى والبهجة العظمى لاحاطته باجزاء العالم ومباديها وغاياتها
علما او عملا على حسب طاقته فهكذا حال العالم الكبير فى
اشتماله على اجزاء مترتبة بعضها طبيعية على مراتبها و
بعضها نفسانية على درجاتها وبعضها عقلية على طبقاتها
وكما انها مترتبة فى الذوات والجواهر بالشرف والفضيلة
بعضها اشرف وافضل وبعضها ادون واخس فكذلك مترتبة
فى اللذة والبهجة فلذة بعضها عقلية وبعضها حيوانية
خيالية وبعضها حيوانية حسية وبعضها من باب الميل

الطبيعى فمحبوبات الجواهر منتفية الا انها مترتبة فادناها للطبايع
السارية فى الاجسام واعلاها للملائكة المقربين والعشاق الالهيين
فى ملاحظتهم لانوار جمال الله وجلاله وقد اقمنا البراهين على تجدد الطبايع
الجسمية وحركاتها الجوهرية وان جميع هذه الطبايع متحركة نحو المبداء
الاعلى مترقية من مهبط الجسمية الى العالم العقلى والمنزل العلوى
على التدريج كالانسان الذى يتدرج فى حركته الجوهرية من ادون المنازل
الى اعلاها ومن حد النطفة الى حد العقل الكامل فى مدة العمر وللعالم
عمر طبيعى كما للانسان وعمره الطبيعى على نحو من خمسين الف سنة كما نطق
بها التنزيل من قوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه فى يوم كان مقداره
خمسين الف سنة فصل فى ذكر عشق الظرفاء والفتيان للاوجه
الحسان اعلم انه اختلف اراء الحكماء فى هذا العشق وماهيته وانه حسن
او قبيح محمود او مذموم فمنهم من ذمه وذكر انه رذيلة وذكر مساويه
وقال انه من فعل البطالين والمعطلين ومنهم من لم يقف على ماهية
وعلله واسبابه ومعانيه وغاياته ومنهم من زعم انه مرض نفسانى ومنهم
من قال انه جنون الهى والذى يدل عليه النظر الدقيق والمنهج الانيق
وملاحظة الامور عن اسبابها الكلية ومباديها العالية وغاياتها
الحكمية ان هذا العشق اعنى الالتذاذ الشديد بحسن الصورة الجميلة
والمحبة المفرطة لمن وجد فيه الشمايل اللطيفة وتناسب الاعضاء
وجودة التركيب لما كان موجودا على نحو وجود الامور الطبيعية فى نفوس
اكثر الامم من غير تكلف وتصنع فهو لا محالة من جملة الاوضاع الالهية
التى تترتب عليها المصالح والحكم فلا بد ان يكون مستحسنا محمودا سيما

ومنهم من قال انه فضيلة نفسانية [illegible]
ومنهم من ذكر محاسن اهله [illegible]
غايته

وقد وقع من مبادٍ فاضلة لاجل غايات شريفة اما المبادى فلانا
نجد اكثر نفوس الامم التى لها تعليم العلوم والصنايع والاداب و
الرياضات مثل اهل الفارس واهل العراق واهل الشام والروم وكل
قوم فيهم العلوم الدقيقة والصنايع اللطيفة والاداب الحسنة
غير خالية عن هذا العشق اللطيف استحسان شمايل المحبوب
ونحن لم نجد احدا ممن له قلب لطيف وطبع رقيق وذهن صاف
ونفس رحيمة خاليا عن هذه المحبة فى اوقات عمره ولكن وجدنا
ساير النفوس الغليظة والقلوب القاسية والطباع الجافية
من الاكراد والاعراب والترك والزنج خالية عن هذا النوع من
المحبة وانما اقتصر اكثرهم على محبة الرجال للنساء ومحبة النساء للرجال
طلبا للنكاح والسفاد وكما فى طبايع ساير الحيوانات المركوزة فيها
حب الازدواج والسفاد والغرض منها فى الطبيعة بقاء النسل
وحفظ الصور فى هيولاتها بالجنس والنوع اذ كانت الاشخاص دايمة
السيلان والاستحالة واما الغاية فى هذا العشق الموجود فى الظرفاء
وذوى لطافة الطبع فلما ترتب عليه من تاديب الغلمان وتربية
الصبيان وتهذيبهم وتعليمهم العلوم الجزئية كالنحو واللغة و
البيان والهندسة وغيرها والصنايع الدقيقة والاداب الحميدة
والاشعار اللطيفة الموزونة والنغمات الطيبة وتعليمهم القصص
والاخبار والحكايات الغريبة والاحاديث المروية الى غير ذلك من
الكمالات النفسانية فان الاطفال والصبيان اذا استغنوا عن تربية
الاباء والامهات فهم بعد محتاجون الى تعليم الاستادين والمعلمين

وحسن

وحسن توجههم والتفاتهم اليهم بنظر الاشفاق والتعطف فمن
اجل ذلك اوجدت العناية الربانية فى نفوس الرجال البالغين رغبة
فى الصبيان وتعشقا ومحبة للغلمان الحسان الوجوه ليكون ذلك داعيا
لهم الى تاديبهم وتهذيبهم وتكميل نفوسهم الناقصة وتبليغهم الى الغايات
فى ايجاد نفوسهم والا لما خلق الله هذه الرغبة والمحبة فى اكثر الظرفاء
والعلماء عبثا وهبا فلابد فى ارتكاز هذا العشق النفسانى فى النفوس
اللطيفة والقلوب الرقيقة الغير القاسية ولا الجافية من فايدة
حكمية وغاية صحيحة ونحن نشاهد ترتب هذه الغايات التى ذكرناها
فلا محالة يكون وجود هذا العشق فى الانسان معدودا من جملة
الفضايل والحسنات لا من جملة الرذائل والسيئات لكن ولعمرى هذا
العشق يترك النفس فارغة عن جميع الهموم الدنياوية الا هم واحد فمن
حيث يجعل الهموم هما واحدا هو الاشتياق الى رؤية جمال انسانى فيه
كثير من اثار جمال الله وجلاله حيث اشار اليه بقوله ولقد خلقنا
الانسان فى احسن تقويم وقوله ثم انشاناه خلقا آخر فتبارك الله
احسن الخالقين سواء كان المراد من الخلق الاخر الصورة الظاهرة الكاملة
والنفس الناطقة لان الظاهر عنوان الباطن والصورة مثال الحقيقة
والبدن بما فيه مطابق للنفس وصفاتها والمجاز قنطرة الحقيقة
ولاجل ذلك هذا العشق النفسانى للشخص الانسانى اذا لم يكن مبدؤه
افراط الشهوة الحيوانية بل استحسان شمايل المعشوق وجودة تركيبه
واعتدال مزاجه وحسن اخلاقه وتناسب حركاته وافعاله وغنجه ودلاله
معدود من جملة الفضايل وهو يرقق القلب ويذكي الذهن وينبه

النفس على ادراك الامور الشريفة ولاجل ذلك امر المشايخ مريديهم
في الابتداء بالعشق وقيل العشق العفيف ادنى سبب في تلطيف
النفس وتنوير القلب وفي الاخبار ان الله جميل يحب الجمال وقيل
من عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا وتفصيل المقام ان العشق
الانساني ينقسم الى الحقيقي والى المجازي والعشق الحقيقي هو محبة الله
وصفاته وافعاله من حيث هي افعاله والمجازي ينقسم الى نفساني
والى حيواني والنفساني هو الذي يكون مبداءه مشاكلة نفس العاشق
المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمايل المعشوق لانها اثار
صادرة عن نفسه والحيواني يكون مبداءه شهوة بدنية
وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بظاهر المعشوق
ولونه واشكال اعضائه لانها امور بدنية والاول انما يقتضيه
لطافة النفس وصفاتها والثاني بما يقتضيه النفس الامارة و
يكون في الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه وفيه استخدام القوة
الحيوانية للقوة الناطقة بخلاف الثاني فانه يجعل النفس لينة
شيقة ذات وجد ورقة وبكاء ورقة قلب وفكر كانها تطلب شيئا
باطنا مختفيا عن الحواس فتنقطع عن الشواغل الدنيوية وتعرض عما
سوى معشوقه جاعلة جميع الهموم هما واحدا فلاجل ذلك الاقبال
على المعشوق الحقيقي اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى
الانقطاع عن اشياء كثيرة بل يرغب عن واحد الى واحد لكن
الذي يجب التنبيه عليه في هذا المقام ان هذا العشق وان
كان معدودا من جملة الفضايل الا انه من الفضايل التي بتوسط

تقسيم العشق الى حقيقي ومجازي

الموصوف بها بين العقل المفارق المحض وبين النفس الحيوانية ومثل هذه الفضايل
لا يكون محمودة شريفة على الاطلاق في كل وقت وعلى كل حال من الاحوال
ومن كل احد من الناس بل ينبغي استعمال هذه المحبة في اواسط السلوك
العرفاني وفي حال ترقيق النفس وتنبيهها عن نوم الغفلة ورقدة
الطبيعة واخراجها عن بحر الشهوات الحيوانية واما عند استكمال النفس
بالعلوم الالهية وتصيرها عقلا بالفعل محيطا بالعلوم الكلية ذا
ملكة الاتصال بعالم القدس فلا ينبغي لها عند ذلك الاشتغال
بعشق هذه الصورة الحسنة اللحمية والشمايل اللطيفة البشرية
لان مقامها صار ارفع من هذا المقام ولهذا قيل المجاز قنطرة الحقيقة
واذا وقع العبور من القنطرة الى عالم الحقيقة فالرجوع الى ما وقع العبور
منه تارة اخرى يكون قبيحا معدودا من الرذايل ولا يبعد ان يكون تحير
الاوايل في مدح العشق وذمه من جهة هذا السبب الذي ذكرناه او من جهة
انه يشتبه العشق العفيف النفساني الذي منشاه لطافة النفس واستحسانها
لتناسب الاعضاء واعتدال المزاج وحسن الاشكال وجودة التركيب با
لشهوة البهيمية التي منشاؤها افراط القوة الشهوانية واما الذين
ذهبوا الى ان هذا العشق من فعل البطالين الفارغين الهم فلانهم
لا خبرة لهم بالامور الخفية والاسرار اللطيفة ولا يعرفون من الامور
الا ما تجلى للحواس وظهر للمشاعر الظاهرة ولم يعلموا ان الله تعالى لا يخلق
شيئا في جبلة النفوس الا لحكمة جليلة وغاية عظيمة واما الذين
قالوا انه مرض نفساني وقالوا انه جنون الهي فانما قالوا ذلك من اجل
الهم با واما يعرض للعشاق من سهر الليل ونحول البدن وذبول الجسد

والانفاس

وتواتر النبض وفتور العيون والانفاس الصعداء مثل ما يعرض للمرضى
فظنوا ان مبدأه فساد المزاج واستيلاء المرة السوداء وليس كذلك
بل الامر بالعكس فان تلك الحالات ابتداءت من النفس ولاجلها اثرت
في البدن فان من كان دائم الفكر والتامل في امر باطني كثير الاهتمام و
الاستغراق فيه انصرفت القوى البدنية الى جانب الدماغ وينبعث
من كثرة الحركات الدماغية حرارة شديدة تحرق الاخلاط الرطبة
وتفني الكيموسات الصالحة فيستولي اليبس والجفاف على
الاعضاء ويستحيل الدم الى السوداء وربما يتولد منه الماليخوليا
وكذا الذين زعموا انه جنون الهي فانما قالوا من اجل انهم لم يجدوا
دواء بالمعاجين والاشربة يبرؤن بها فيتبرؤن مما هم فيه من
المحنة والبلوى الا الدعاء بالصلوة والصدقة والبرقى
من الرهابين والكهنة وهكذا كان داب الحكماء والاطباء اليونانيين
فكانوا اذا اعياهم مداواة مريض ودمعالجة عليل او ياسوا منه
حملوه الى هيكل عبادتهم وامروا بالصلوة والصدقة وقربوا قربانا
وسئلوا اهل دعائهم واحبارهم ورهبانهم ان يدعوا الله بالشفا
فاذا برئ المريض سموا ذلك طبا الهيا والمرض جنونا الهيا
ومنهم من قال ان العشق هو اغالب في النفس نحو طبع مشاكل
في الجسد او نحو صورة مماثلة في الجنس ومنهم من قال منشاءه
موافقة الطالع عند الولادة فكل شخصين اتفقا في الطالع
ودرجته او كان صاحبا الطالعين كوكب واحد او يكون النيران
متفقين في بعض الاحوال والانظار كالمثلثات او ما شاكل

ذلك

ذلك بما عرف المجنون وقع بينهما التعاشق ومنهم من قال ان العشق
هو افراط الشوق الى الاتحاد وهذا القول وان كان حسنا الا انه كلام
مجمل يحتاج الى تفصيل لان هذا الاتحاد من اي ضروب الاتحاد فانا
الاتحاد قد يكون بين الجسمين وذلك بالامتزاج والاختلاط وليس
ذلك يتصور في حق النفوس ثم لو فرض وقوع الاتصال بين بدني العاشق
والمعشوق في حالة الغفلة والذهول او النوم نعلم يقينا ان بذلك
لم يحصل المقصود لان العشق كما مر من صفات النفوس لا من صفات
الاجرام بل الذي يتصور ويصح من معنى الاتحاد هو الذي بينا في مباحث
العقل والمعقول من اتحاد النفس العاقلة بصورة العقل بالفعل
واتحاد النفس الحساسة بصورة المحسوس بالفعل فعلى هذا المعنى
يصح صيرورة النفس العاشقة لشخص مدة متحدة بصورة معشوقه
وذلك بعد تكرار المشاهدات وتواتر الانظار وشدة الفكر
والذكر في اشكاله وشمايله حتى متمثلا صورته حاضرة متحدة
في ذات العاشق وهذا مما اوضحنا سبيله وحققنا طريقه
بحيث لم يبق لاحد من الاذكياء مجال الانكار فيه وقد وقع
في حكايات العشاق ما يدل على ذلك كما روى ان مجنون العامري
كان في بعض الاحايين مستغرقا في العشق بحيث جاءت ليلى
ونادت يا مجنون انا ليلى فما التفت اليها وقال لي عنك غنى
بعشقك فان العشق بالحقيقة هو الصورة الحاصلة وهي المعشوقة
بالذات لا الامر الخارجي وهو ذو الصورة الا بالعرض كما ان المعلوم
بالذات هو نفس الصورة العلمية لا ما خرج عن التصور وانا تبين

وصح اتحاد العاقل بصورة المعقول واتحاد الجوهر الحاس بصورة المحسوس
كل ذلك عند الاستحضار الشديد والمشاهدة القوية كما سبق فقد
صح اتحاد نفس العاشق بصورة معشوقه بحيث لم يفتقر بعد ذلك الى
حضور جسمه والاستفادة من شخصه كما قال الشاعر انا من اهوى
ومن اهوى انا نحن روحان حللنا بدنا فاذا ابصرتني ابصرته واذا
ابصرته ابصرتنا ثم لا يخفى ان الاتحاد بين الشيئين لا يتصور الا كما
حققنا وذلك من خاصية الامور الروحانية والاحوال النفسانية
واما الاجسام والجسمانيات فلا يمكن فيها الاتحاد بوجه بل المجاورة والممازجة
والمماسة لا غير بل التحقيق ان لا يوجد وصال في هذا العالم
ولا يصل ذات الى ذات في هذه النشاة ابدا وذلك من جهتين
احداهما ان الجسم الواحد المتصل اذا حقق امره علم انه مشوب
بالغيبة والفقد لان كل جزء منه مفقود عن صاحبه مفارق
عنه فهذا الاتصال بين اجزاءه عين الانفصال الا انه لما لم يتخلل
بين تلك الاجزاء جسم مباين ولا فضاء خال ولا حدث سطح في خلالها
قيل انها متصلة واحدة وليست وحدتها وحدة خالصة عن
الكثرة فاذا كان حال الجسم في حد ذاته كذلك من عدم الحضور
والوحدة فكيف يتحد به شيء اخر او يقع الوصال بينه وبين
شيء والاخرى انه مع قطع النظر عما ذكرنا لا يمكن الوصلة بين
الجسمين الا بنحو تلاقي السطحين منهما والسطح خارج عن حقيقة
الجسم وذاته فاذن لا يمكن وصول شيء من المحب الى ذات الجسم الذي
للمعشوق لان ذلك الشيء اما نفسه او جسمه او عرض من عوارض

نفسه او بدنه والثالث محال لاستحالة انتقال العرض وكذا الثاني
لاستحالة التداخل بين الجسمين والتلاقي بالاطراف والنهايات لا يشفي
غليل طالب الوصال ولا يروي غليله واما الاول فهو ايضا محال لان
نفسا من النفوس لو فرض اتصالها في ذاتها ببدن لكانت نفسا لها
فيلزم ح ان يصير بدن واحد ذا نفسين وهو ممتنع ولاجل ذلك
ان العاشق اذا اتفق له ما كانت غاية متمناه وهو الدنو من معشوقه
والحضور في مجلس الصحبة معه فاذا حصل هذا المتمنى يدعي فوق
ذلك وهو تمني الخلوة والمجالسة معه من غير حضور احد فاذا سهل
ذلك وخلى المجلس من الاغيار تمنى المعانقة والتقبيل فان تيسر ذلك
تمنى الدخول في لحاف واحد والالتزام بجميع الجوارح اكثر ما ينبغي
ومع ذلك كله فالشوق بحاله وحرقة النفس كما كانت بل ازداد
الشوق والاضطراب كما قال قائلهم اعانقها شعر والنفس بعد
مشوقة: اليها وهل بعد العناق مداني: والثم فاها كي تزول
حرارتي: فيزداد ما القى من الهيجان: كان فؤادي ليس يشفي غليله:
سوى ان يرى الروحان يتحدان والسبب الكلي في ذلك ان
المحبوب في الحقيقة ليس هو العظم واللحم ولا شيء من البدن
بل ولا يوجد في عالم الاجسام ما تشتاقه النفس وتهواه بل
صورة روحانية موجودة في غير هذا العالم فصل في ان
تفاوت المعشوقات لتفاوت الوجودات اعلم ان محبوبات النفوس و
الطبايع مختلفة ومعشوقاتها متفننة حسب اختلاف مراتبها
في الوجود ودرجاتها في العلوم والمعارف وذلك ان كل قوم من

القوى لا تستكمل الا بما يجانسها ويشاكلها وكل حاسة من الحواس
لا يلتذ الا بمحبوبها المختص بها فالقوة الباصرة لا يشتاق الا الى
الالوان والاضواء لانها من جنسها وكذا القوة السامعة لا تشتاق
الا الى الاصوات والنغم ولا يستلذ الا ما كان على النسب الفاضلة
وعلى هذا القياس يلتذ الشامة بالروائح والذائقة بالطعوم
الملائمة للمزاج واللامسة بالملموسات الملائمة لمزاجها التي يكون
في حد الاعتدال بين اطراف المتضادات حتى يستكمل بها وهكذا
قياس كل قوة من القوى الباطنة والظاهرة الطبيعية والنفسانية
والعقلية اذ كل قوة من جنس ما يقوى عليه وكذلك كل قوة حاسة
كما هي يكون من نوع محسوسها وكل قوة عاقلة من قبيل معقولاتها
فلاجل ذلك تستكمل بها وتخرج لاجلها من القوة الى الفعل ومن النقص
الى الكمال صائرة اياها متحدة بها كما علمت مرارا ثم ان الانسان من جملة
المكونات كانه ذات مجموعة من جميع ما في العالم من الانواع والاجناس
على وجه الاستعداد والقوة بمعنى ان من كل جنس من اجناس
الموجودات او طبقة من الطبقات وعالم من العوالم العقلية والنفسية
والطبيعية يوجد فيه شيء ناقص في الابتداء مستعد للاستكمال
وكل ناقص مشتاق الى كماله فللانسان لكونه مشتملا على مجموع
نقصانات الاشياء فلاجرم يشتاق بكله الى ما هو جامع لكل الكمالات
بالامكان العام ولا يوجد كمالات الاشياء كلها على وجه التمام الا
في حق الباري لما له من الاسماء الحسنى ولهذا احق الاشياء بان
يكون معشوقا للكل والعرفاء هو الحق جل ذكره وتعالى في استحقاقية

عشق الانسان بمجموع العالم بكله لاشتماله على مظاهر صفات الله تعالى واسمائه
من العرش والكرسي والسماوات والشمس والقمر والنجوم والارض بما
فيها وعليها من انواع الحيوانات والنباتات والجواهر المعدنية من الذهب
والفضة وغيرها والبحار وما فيها من العجائب وما يتكون في الجو من الرياح
والسحب والامطار والثلوج والبروق والشهب وغيرها والحركات العلوية
والسفلية ومبادي تلك الحركات وغاياتها من العقول والنفوس الكلية
والجزئية والطبايع الشريفة والخسيسة كل ذلك على احسن ترتيب
واجود نظام بحيث يتحير الناظر اليه العارف بكيفية وضعها وترتيبها
في حسن كماله ونظامه وبعد هذين الامرين اعني الاله جل ذكره ومظهره
الاعظم الذي هو الانسان الكبير لا يستحق لان يكون محبوبا الا من يشتمل
على جميع المشاعر والقوى بالقوة او بالفعل الا العالم والانسان الشخصي
فان الانسان الكلي في الحقيقة هو العالم الكبير ولاجل ذلك لا يوجد
في شيء من المكونات ما يشتد العشق والوله من الادمي اليه بحيث
يسلب منه القرار والصبر ويعتريه ما يعتري للعشاق من سهر الليالي
والغم والحزن والبكاء وغير ذلك الا من جهة شخص انساني اذا صادف
فيه جميع محبوباته مما فيه من المشاعر والقوى فيوازي كله بكله
وليس غير الانسان كذلك فان كل واحد من اجزاء العالم ليس فيه
الا مشتهى قوة واحدة لانه اما معقول فلا يستلذه الا العقل
واما محسوس صرف فلا يستلذه الا الحس دون العقل ثم ذلك
المحسوس ان كان من باب اللون والضوء فلا يستلذه الا البصر وان
كان من باب الصوت والحرف فلا يستلذه الا السمع فاما الانسان

ففيه مفردات الاشياء ومركباتها وجواهرها واعراضها من المعقولات
التبع والروحيات كملائكة القوى والجسمانيات كالجوارح والاعضا
وبالجملة ما فى الملك والملكوت من النعم الظاهرة والباطنة كما فى قوله
تعم واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة فمن راى مثل هذه النشأة
الكاملة والمدينة الجامعة فلا جرم يشتاق الى لقائه ويحبه لما راى
فيه من صنعة موجده ومظهر اثاره ومراة جماله وجلالة قال الشيخ
الكامل المحقق محى الدين الاعرابى فى الفتوحات المكية اعلم ان العالم
خلقه الله فى غاية الاحكام والاتقان كما قال الامام ابو حامد الغزالى
من انه لم يبق فى الامكان ابدع من هذا العالم فاجزائه تعم خلق آدم
على صورته والانسان مجموع العالم ولم يكن علمه بالعالم الا علمه بنفسه
اذ لم يكن فى الوجود الا هو وفعل فلا بد ان يكون على صورته فلما اظهره الله
فى عينه كان مجلاه فما راى فيه الا جماله فاحب الجمال فالعالم جمال الله
فهو الجميل المحب للجمال فمن احب العالم بهذا النظر فما احب الا جمال الله
فان جمال الصنعة لا يضاف الا الى صانعه لا الى الصنعة فجمال العالم
جمال الله وصورة جماله انتهى وقال فى موضع اخر اعلم ان كل ما يتصور
المتصور فهو عينه لا غيره ولا للعالم ان يتصور الحق الا بما يظهر عينه
ان الانسان الصغير هو من المختصر من العالم الكبير والعالم ما فى قوة
انسان حصر فى ادراك الكثرة والعظم والانسان صغير الجرم يحيط
به الادراك من حيث صورته وتشريحه وبما يحمله من القوى
الروحانية فرتب الله فيه جميع ما خرج عنه مما سوى فارتبطت
بكل جزء منه حقيقة الاسم الالهى التى ابرزته وظهر عنها فارتبطت

الذي هو آدم عبارة عن جميع العالم
فانه الانسان

به الاسماء

به الاسماء الالهية كلها لم يشذ عنه منها شئ فخرج ادم على صورة
اسم الله اذ كان هذا الاسم يتضمن جميع الاسماء الالهية كذلك
الانسان وان صغر جرمه فانه يتضمن جميع المعانى ولو كان اصغر
مما هو فانه لا يزول عنه اسم الانسان كما جوز ادخول الجمل فى
سم الخياط وان ذلك ليس من قبيل المحال لان الصغر والكبر من
العوارض الشخصية التى لا يبطل بها حقيقة الشئ ولا يخرجه
عنها والقدرة صالحة ان يخلق جملا يكون من الصغر بحيث لا
يضيق عن ولوجه سم الخياط فكان ذلك رجاء لهم ان يدخلوا الجنة
كذلك الانسان وان صغر جرمه عن جرم العالم يجمع جميع حقايق
العالم الكبير ولهذا اسمى العقلاء العالم انسانا كبيرا ولم يبق فى
الامكان معنى الا وقد ظهر فى العالم فقد ظهر فى مختصره والعلم تصور
المعلوم وهو من الصفات الذاتية للعلم فعلمه صورته وعليها
خلق ادم وآدم خلقه الله على صورته انتهى فعلم ان العشق
الجامع لكل معشوقات الاشياء على ثلثة انحاء الاكبر والاوسط
والاصغر فالعشق الاكبر عشق الاله جل ذكره وهو لا يكون الا
للمتالهين الكاملين الذين حصل لهم الفناء الكلى وهؤلاء هم
المشار اليه فى قوله تعم يحبهم ويحبونه فانه فى الحقيقة ما يحب
الا نفسه لا غيره فالمحب والمحبوب فى الطرفين شئ واحد والا و
على ثلثة انحاء الاكبر والاوسط والاصغر فالعشق الاكبر عشق
الاله جل ذكره وهو لا يكون الا للمتالهين الكاملين الذين حصل
لهم الفناء الكلى وهؤلاء هم المشار اليه فى قوله تعم يحبهم ويحبونه

فانه فی الحقیقة ما یحب الا نفسه لا غیر فالمحب والمحبوب فی الطرفین
شئ واحد والاوسط عشق العلماء الناظرین فی حقایق الموجودات
المتفکرین دایما فی خلق السموات والارض کما قال تعالی الذین یذکرون
الله قیاما وقعودا وعلی جنوبهم ویتفکرون فی خلق السموات والارض
ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار وهو عذاب
الفرقة والاحتجاب عن رؤیة الاثار وحشة الافعال والاصغر
عشق الانسان الصغیر لکونه ایضا انموذجا من فی العالم الکبیر
کله والعالم کله کتاب الحق الجامع وتصنیف الله الذی ابرز فیه
کمالاته الذاتیة ومعانیه الالهیة وکتاب الانسان مجموعه
مختصرة فیه ایات الکتاب المبین فی تامل فیه وتدبر فی آیاته وتمعنا
بنظر الاعتبار یسهل علیه مطالعة الکتاب الکبیر وایاته ومعانیه
واسراره وانما اتقن واحکم معانی الکتاب الکبیر یسهل معها الخروج
العروج الی مطالعة جمال الله وجلال احدیته فیری الکل منطویا
فی کبریائه مضمحلا تحت اشعة نوره وضیائه فصل فی
اختلاف الناس فی المحبوبات اعلم انه لا یوجد لنوع من انواع
الموجودات مثل الاختلاف الذی یوجد فی افراد البشر وذلك لان
المادة الانسانیة خلقت علی وجه یکون فیها استعدادا لا
نتقال الی ای صورة من الصور والاتصاف بای صفة من الصفات
وفیها قوة الارتقاء من حد البهیمیة الی اعلی درجات الملائکة
المقربین فمنهم من هو فی رتبة البهائم ونفسه النفس الشهویة
ومنهم من هو فی رتبة السباع ونفسه النفس الغضبیة ومنهم من

کان

من کان فی منزل الشیاطین ومنهم من کان من نوع الملائکة ولکل من هذه
الاجناس الاربعة انواع کثیرة غیر محصورة وقد علمت ان محبوب کل احد
ما یماثله ویشابهه کما ان الله تعالی قد رکز فی طباع الموجودات وجبلات
النفوس محبة الکون والبقاء علی اتم الحالات التی تخصها واتم حالات
النفس الشهوانیة ان یکون موجودة ابدا یتناول شهواتها ویتمتع
بلذاتها التی هی مادة وجود اشخاصها من غیر عایق ولا منغص فهی
ابدا عاشقة للاکل والجماع لا غیر وهکذا من اتم حالات النفس الغضبیة
ان یکون موجودة دائما علی غیرها غالبة علی عدوها منتقمة ممن تود قهرها
من غیر عائق ولا تنغیص فهی عاشقة للقهر والانتقام ومن اتم حالات
النفس الشیطانیة ان یکون مکارة محیلة جربزة کذوبة مظهرة للامور
علی غیر ما هی علیه شانها التدلیس والتلبیس بابراز المقدمات الباطلة
کما قال تعالی فی صفة الشیطان انه یعدهم ویمنیهم وما یعدهم الشیطان
الا غرورا ومن اتم حالات النفس الملکیة ان تعرف الحقایق علی
ما هی علیها وتؤمن بالله وملائکته وکتبه ورسله والیوم
الآخر وتزهد فی الدنیا وترغب فی الخلوة للمناجاة مع الله وتتفکر
فی صنع الله وملکوته راضیة بقضائه فهی ابدا عاشقة للمعارف
الالهیة والکون مع الله بلا عایق وحاجب مسرورة مذکره کارهة للکون
فی الدنیا متمنیة للموت والخروج من هذه النشاة المجازیة الی الدار الاخرة
تشوقا الی جوار الله ومشاهدة لقائه وهذه الخصال لا یوجد الا
فی خواص الناس من الاخیار الذین هم بمنزلة الملائکة المقربین والرسل
المکرمین واکثر الناس قصرت افهامهم عن تصور افهامهم عن تصور هذه

الخصال القليلة معرفتهم وكدورة اذهانهم لانغماسها في بحر الهيولى
فرضوا بهذه الصور والاشباح الجسمانية المؤلفة من العناصر
والابدان المركبة من اللحم والدم والاخلاط الظلمانية واطمانوا بها
وتمنوا الخلود معها وذلك لنقص جوهرهم ودناءة نفوسهم كما ذكر
عز وجل ورضوا بالحيوة الدنيا واطمانوا بها والذين هم عن اياتنا
غافلون وايات كثيرة من القران في هذا المعنى ثم لا يخفى عليك
ان كل محب لشيء من الاشياء الدنيوية مشتاق اليه هايم به
عند الفقدان وانه متى فصل اليه ونال ما يهواه منه حصل مقتضى
وبلغ حاجته من الاستمتاع والتلذذ بقربه فانه لابد يوما ما او [illegible]
ان يفارقه ويمله او يتغير عليه ويذهب عنه تلك الحلاوة
ويتلاشى له البشاشة ويخمد لهيب ذلك الاشتياق والهيجان
وربما يصير عين ما هو المحبوب وبالا وآفة على المحب ومرضا وعلة
له كما تشاهد من حدوث الامراض والعلل من اكل الحلاوات
والدسومات ومن كثرة المجامعة ورب معشوق ادمي صار من اعدى
الاعداء واوحش الاشياء عند محبه الا المحبين لله والمؤمنين
باياته والمشتاقين الى من عباده واوليائه الصالحين فان لهم
كل يوم من محبوبهم قربة وكلما قربوا منه ازداد شوقهم وقوي عشقهم
وكلما ازداد الشوق ازداد القرب وهكذا ابد الاباد كما ذكر الله و
الذين امنوا اشد حبا لله وقال نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم
ربنا اتمم لنا نورنا واشار الى حال المحبين سواه بقوله تعالى كسراب
بقيعة يحسبه الظمان ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ثم عطف

نحو محبته فذكر حالهم وكنى عن ذكرهم بوصف حالهم فقال ووجد الله
عنده فوفاه حسابه وذلك لان الدنيا وصورها الكونية عند العارف
البصير بمنزلة مرائي ومظاهر للحقايق القدسية والصفات الالهية
وكما ان الناظر في السراب اذا كان عارفا يعلم ان ما يشاهد فيه صورة
السماء لا صورة الماء كما يتبين في موضعه فكذلك العارف المحقق
يعلم ان الوجود الذي يتراءى في هذه الموجودات العالمية ليس الا
تجليات الحق وظهورات كمالاته واسمائه في مظاهر الاكوان ومرائي الاعيان
واعلم ان الغرض الاقصى والحكمة الاسنى من وجود العشق في نفوس
الظرفاء ومحبتهم لحسن الابدان وزينة الاشكال انما هو لان تنتبه
من نوم الغفلة ورقدة الجهالة وترتاض بها مدة وتخرج من القوة
الى الفعل وترتقي من الامور الجسمانية الى الامور النفسانية ومنها الى
محاسن الامور الالهية الكلية وتتشوق الى لقاء الله ولذات الاخرة
ولتعرف من هذه الدلالات شرف جوهرها وكمال عنصرها ومحاسن
عالمها وصلاح معادها وذلك لان جميع المحاسن وكل المشتهيات المرغوبة
للنفس التي تراها على ظواهر الاجسام وسطوح الابدان جعلت
دلالات على المحاسن الاخروية ومثل للصورة البهية الروحانية
كيما اذا نظرت اليها النفوس الجزئية حنت اليها وتشوقت نحوها
واذا وصلت اليها تعمقت في ادراك كنهها ووجدها بالنظر و
التدبر فيها والاعتبار لاحوالها لتنتزع صورها خالصة
عن الاغيار ودسومها مصفاة عن الملابس والاغشية حتى
اذا غابت تلك الاشخاص الجرمانية عن مشاهدة الحواس لما ثبت

رسومها وصورها عن النفس بل بقيت تلك الرسوم والصور
المعشوقة المحبوبة مصورة فيها اعني النفس الجزئية صورا
روحانية صافية عن المواد ثم اذا قويت النفس وصارت الى
مقام العقل انتقلت معها الصور المرسومة فى قوة خيالية
من ذلك المقام الى ما فوقه فصارت معشوقاتها باقيات صالحات
وهى صور كلية دايمة عقلية متحدة بها لا يخاف فراقها ولا
دثورها وتغيرها واستحالها ابد الآبدين مثال ذلك ان من
ابتلى بعشق احد فى بعض ايام عمره ثم تسلى عنه او فقده فاذا
وجده بعد مدة من الدهر وقد تغير عما كان عليه من الحسن والجمال
وتلك الزينة والمحاسن كان يراها على ظاهر جسمه فنظر الى تلك
الرسوم والصور التى فى خياله للعهد القديم وجدها بحالها لم
يتغير ولم يتبدل ورآها مرتسمة فى نفسه من تلك المحاسن
والرسوم والاصباغ والاشكال والتخاطيط على ما كانت من قبل
وكان يراها بزعمه على الغير من بعيد ويجد اليوم كلها فى نفسه
منتزعة عن الغير مسلوبة عنه ما كان قبل ذلك يلتمسه عنه
خارجا عن ذاته فعند ذلك يتفطن اللبيب بان المعشوق بالحقيقة
ليس بامر خارج عن ذاته لان تلك الرسوم والصور الحسنة التى
كان يراها على ذلك الشخص وهو اليوم يجدها منقوشة فى نفسه
مرسومة فى ذاته متمثلة بين يدى جوهره مصورة عنده باقية
ثابتة على حالة واحدة لم يتغير فاذا فطن العاقل الذكى بما وصفناه
انتبهت نفسه من نوم غفلتها واستيقظت من رقدة جهالتها

وعلمت ان المعشوق بالحقيقة لم يوجد ولا يوجد فى الاجسام والمواد
الكثيفة والابدان اللحمية والدموية فاستراحت نفسه عند ذلك
من التعب والعناء ومقاساة صحبة الغير وتحمل المشاق الشديدة
والشقاء الذى لا يزال يعرض لعشاق الاجسام ومحبي الابدان وتقول
كما قال القايل صحا القلب عن سلمى واقصر باطله * وعرى افراس الصبى
ورواحله فصل فى الاشارة الى المحبة الالهية المختصة بالعرفاء
الكاملين والاولياء الواصلين قد مر ان العشق الانسانى على ثلثة
اقسام الاكبر والاوسط والاصغر وان الاكبر هو الاشتياق الى لقاء الله
والشوق الى معرفة ذاته وصفاته وافعاله من حيث افعاله فهذه
الشوق لم يوجد لغير العارف وحال الناس كلهم فى شهواتهم وشوقهم
الى محبوباتهم ومرغوباتهم بالقياس الى حال العارف كحال الصبيان فى
التذاذهم باللعب بالصولجان بالقياس الى حال الرجال البالغين
فى اغراضهم ومستلذاتهم ورياساتهم فانه لو خلق فيك شوق الى الله
تعالى وشهوة لمعرفة جمال الله وجلال الله وهو اصدق الشهوات والحق اللذات
لكنت تؤثرها على كل الجنات وتختار جنة المعرفة ورياض الحكمة وثمارها
على الجنة التى فيها قضاء الشهوات الحسية والخيالية ولكن هذه
الشهوة وهذه الارادة لم تخلق لعوام الناس ولا لاكثر الخاصين الذين
يعدون انفسهم من اهل الفضيلة الا من يبذل وجوده من الراسخين
فى العلم وكما ان شهوة النكاح وشهوة الرياسة خلقت فيك ولم يخلق
فى الصبيان الا شهوة اللعب بالصولجان ونحوه وانت تتعجب فى عكوفهم
على لذة اللعب وخلوهم عن لذة الرياسة فهكذا العارف يتعجب منك

ومن نظر انك في عكوفهم على لذة الجاه والرياسة فان الدنيا بحذافيرها
عند العارف لهو ولعب وما خلق الله هذا العشق للعارفين كان
شوقهم بقدر عشقهم وشهوتهم بقدر معرفتهم ولا النسبة لا
شتياقهم وشوقهم الى لذات الشهوات الحسية سواء كانت في الدنيا
او في الاخرة فان للناعم بالمعرفة لذة لا يعتريها الزوال ولا تعتريها
الملال بل لا يزال متضاعف ومترادف بزيادة المعرفة والاستغراق
فيها بخلاف ساير الشهوات الا ان هذا العشق لا يخلق في الانسان
الا بعد ان يمر عليه نشات ويتحول باحوال كثيرة وينتقل من
حد الحيوانية الى حد الملكية كما ينتقل نطفة الحيوان من حدود
الجمادية والنباتية الى حد الحيوانية وكما ينتقل الآدمي من
حد الصبوبية الى حد البلوغ الصوري وصار معدودا من
الرجال البالغين الكاملين في الشهوة فهكذا مادة العقل انما
انتقلت من حد القوة والاستعداد الى حد العقل بالفعل
صار من الرجال البالغين في شهوة المعرفة وغيره من افراد البشر
بالنسبة اليه كالولدان والنسوان في باب لذة المعرفة وشهوة
الحكمة فمن لم يخلق فيه هذه الشهوة فهو اما صبي بعد لم يكمل
عقله او عنين افسد كدورة الدنيا وشهواتها فطرته الاصلية
فالعارفون لما ذاقوا شهوة المعرفة ولذة النظر الى وجه الله و
مطالعة جلاله فهم في مطالعتهم جمال الحضرة الآلهية في جنة
عرضها السموات والارض بل اكثر واوسع فهم ينظرون الى العاكفين
في خضيض الشهوات نظر العقلاء الى الصبيان عند عكوفهم على لذة اللعب

بالتماثيل

بالتماثيل المزخرفة ولذلك تريهم يتوحشون من اكثر الخلق ويوثرون
العزلة والخلوة والذكر وهو احب الاشياء لهم ويهربون من المال والجاه
علما منهم بانه شغلهم عن لذة المناجات مع الله ويتجردون عن اهلهم
واولادهم ترفعا عن الاشتغال بهم عن الله فيرى الناس يضحكون
عليهم ويستهزؤن بهم ويقولون في حق من يرون منهم انه موسوس
مجنون وهم يتعجبون من الناس ويضحكون عليهم بقناعتهم بمتاع
الدنيا الفانية ولذاتها المزخرفة ويقولون ان تسخروا منا فانا نسخر
منكم كما تسخرون والعارف مشتغل بتهيئة سفينة النجاة لنفسه
ولغيره لعلمه بخطر المعاد اذا جاءت الطامة الكبرى فيضحك على اهل
الغفلة عن عذاب الله والسؤال والحساب وعقاب يوم الاخرة
وسوء المرجع والمآب عند كشف الغطاء واظهار البواطن والسراير
وتحصيل ما في الصدور واخراج من في القبور وابراز الجحيم وشرارها
والجنة وابرارها كما يضحك العاقل على الصبيان واشتغالهم واللعب
عند ما ورد سلطان قاهر على البلد يريد ان يحاسب اهله ويقتل
بعضهم ويخلع على بعضهم ويطيل بعضهم محبوسا في سجنه ويرفع
بعضهم الى مجلس قربه فما اشد سخافة عقل من كان مرجعه الى يوم
الاخرة وهو مشتغل اليوم بكسب المال والجاه والتفوق على غيره
بالذهب والفضة والانعام والحرث والنسل وبين يديه هذه
العقبات وفي طريقه الاهوية المهلكات والصادع يقول رب شهوة
ساعة اورثت حزنا طويلا وسئل الجنيد عن صفة المحب فقال
دايم الفكر كثير الخلوة قليل المخالطة لا يبصر اذا نظر ولا يسمع اذا

خطب ولا يفهم اذا تكلم ولا يحزن اذا اصيب ولا يفرح اذا اصاب ينظر
الى الله فى خلواته ويانس به ويناجيه فى سره وجهره ولا ينازع اهل
الدنيا فى دنياهم تراه حزينا يخشى حرمان ما يرجو ويخاف فوت ما يطلب
قد دهش عقله من مطالعة جلال الله قليل المنام قليل الطعام
دايم الاحزان للناس شان وله شان اذا خلى حزن واذا تفرحان وله
شربة من كاس الوداد واستيحاش من جميع العباد انتهى كلامه
اقول ما ذكره هو من احوال المحبين فى مبادى سلوكهم الى الله وفى
اوقات انزعاجهم من الخلق الى الحق واما عند الوصول وانشراح
الصدر بنوره وسعة القلب لاستوائه فهم اهش خلق الله و
اوسعهم خلقا واشدهم فرحا بمطالعة جلال الله ورؤيته فى كل
شئ وكذلك كان النبى صلعم قبل البعثة متوحشا من الخلق متخليا
لعبادة ربه فى جبل حرا ثم وسع الله قلبه وعظم خلقه فبعثه
الى كافة الخلايق واشتغل بهدايتهم وتعليمهم الكتاب والحكمة
والى ذلك اشار بقوله تع الم نشرح لك صدرك الى اخر السورة
وسنرجع الى تحقيق هذا المقام فى موضعه ان شاء الله تع قال
بعض العلماء ولا تظنن ان روح العارف من الانشراح فى رياض
المعرفة وبساتينها اقل من روح من يدخل الجنة التى تعرفها
ويقضى فيها شهوة البطن والفرج وانى متساويان بل لا ينكر ان
يكون فى العارفين من رغبته فى فتح ابواب المعارف لينظر الى ملكوت
السماء والارض وجلال خالقها ومدبرها اكثر من رغبة الناس
فى الماكول والمنكوح والملبوس وكيف لا يكون هذه الرغبة اغلب وهى

مشاركة

مشاركة للملائكة فى الفردوس الاعلى اذ لاحظ للملائكة فى المطعم والمشرب
والمنكح ولعل تمتع البهايم بهذه الامور يزيد على تمتع الانسان فان
كنت ترى مشاركة البهايم فى لذاتها احق بالطلب من مشاركة الملا
الاعلى فى فرحهم وسرورهم بمطالعة جمال الحضرة الربوبية فما اشد
جهلك وغباوتك وما اخس همتك وقيمتك على قدر همتك انتهى
ومما ينبغى ان يعلم انه كما ان وجود كل شئ من آثار موجده ولا يوجد شئ
فى المعلول الا ويوجد فى علته على وجه اعلى واشرف فهكذا جميع
المرغوبات والمستلذات التى توجد فى عالم المواد الجسمية و
الطبايع الكاينة المستحيلة فانما هى رشحات لما يوجد فى عالم النفوس
ونشاة الجنان ودار الحيوان كما قال تع فيها ما تشتهى الانفس وتلذ
الاعين وفيها خالدون وكذلك جميع مستلذات النفوس
وتماثيل الجنة واشجارها وانهارها وغرفاتها وحورها وقصورها
ونغمات طيورها انما هى آثار ورشحات لما يوجد فى الحضرة الالهية
وبما ينالها العاكفون حول جنابه من اللذات والابتهاجات التى
يكل اللسان عن وصفها ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا
خطر على قلب بشر فمن ترك الدنيا وزهد فيها فاز بنعيم الاخرة وفى
ولذات الجنة ومن زهد فى نعيم الاخرة فاز بنعيم القرب وشرف
الوصول والابتهاج بلقاء الله الذى يحتقر فى جنبه كل نعيم
ولذة واعلم انه قبيح بذى عقل ان يكون بهيمة وقد امكنه ان
يكون انسانا او انسانا وقد امكنه ان يكون ملكا مقربا قال تع ايحسبون
انما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم فى الخيرات بل لا يشعرون

وقال ايضا قال الذين يريدون الحيوة الدنيا ياليت لنا مثل ما اوتي
قارون انه لذو حظ عظيم وقال الذين اوتوا العلم ويلكم ثواب الله
خير لمن امن وعمل صالحا اشار الى ان من كان من اهل العلم
يعلم ان المثوبات الاخروية اجل وابهى من اللذات الدنيوية
لان تلك امور حقة باقية وهذه امور باطلة فانية
وقال امير المومنين عليه السلام مات خزان الاموال والعلماء
احياء باقون ما بقي الدهر اعيانهم مفقودة وآثارهم في القلوب موجودة

الموقف التاسع في فيضه تعالى وابداعه وفعله و
تحقيق وجود الصور المفارقة العقلية وفيه فصول
في تمهيد اصول يحتاج الى معرفتها في تحقيق اقل الهويات الصادرة
عنه تعالى وان اى وجود يخصه بحصته ولنمهد لتحقيق هذا
المطلب ذكر اصول قد مضى شرحها في السفر الاول الذى فى الامور
العامة التى هى ضوابط الاحوال العارضة لطبيعة الموجود بما
هو موجود بحسب المفهوم وهى هذه تلخيصا وتذكيرا **الاصل الاول**
ان تقابل السلب والايجاب بالذات انما يكون بين امرين مفهوم
احدهما بعينه يكون دفعا للاخرى لا مفهوم له سوى كونه رفعا
له ولاجل ذلك لا يتحقق هذا التقابل الا بين شيئين والحصر

بينهما

بينهما الا بحسب عقلى لا يسع للعقل تجويز واسطة بينهما ويقال له تقابل
التناقض ايضا والمشتوق المتموّن بتصحيح الالفاظ حاولوا تصحيح مقتضى باب
التفاعل فى التناقض وهو التكرر من الجانبين فقالوا معنى التناقض
كون شيئين يلزم من صدق احدهما لذاته كذب الاخر وقد قرع
اسماعهم من ان نقيض كل شىء رفعه فتارة قلبوا القول بان نقيض كل
شىء رفعه الى القول بان رفع كل شىء نقيضه وجعلوا كلا من الطرفين
نقيضا للاخر واما الرفع فهو مختص بجانب السلب دون الثبوت و
تارة ذكروا ان حقيقة التناقض كون المفهومين احدهما رفعا للاخر
والاخر مرفوعا به وجعلوه بهذا المعنى من النسب المتكررة من الجانبين
والاولى ان يقال ان صحة تكرر النقيض والرفع من الجانبين لاجل
ان احد الطرفين نقيض للاخر بالذات والاخر نقيض له بالعرض
لانه يصدق عليه نقيض النقيض ورفع الرفع فيكون بينهما
تناقض متكرر فى الطرفين فى الجملة وهذا القدر كاف فى اجراء
صيغة التفاعل والامر فى ذلك سهل عند طالب الحق والغاية
الاخروية وبالجملة لا بد ان يكون مفهوم احد الطرفين بعينه رفع الاخر
فغير متعين فيه ان يكون امرا بخصوصه ولا هو مشروط بتخصص
معنى الاعدام كون مفهومه بعينه رفعا لذلك الرفع ولا ايضا
مشروط بان مفهومه المرفوع به بما هو مرفوع به بل الواجب ان
يكون شيئا متصفا بكونه مرفوعا بذلك الرفع سواء كان هو فى
نفسه لشىء اخر او لا فقد اتضح ان احد المتقابلين تقابل السلب
والايجاب لا بد ان يكون احد الجانبين مفهوم السلب بعينه

واما الآخر

يكون الجانب الاخر المقابل للسلب ايجابا اضافيا بالقياس اليه
سواء تحقق في فرد الايجاب الحقيقي او في غيره من السلوب ثم ليعلم
ان هذا النحو من التقابل كما يوجد بين القضيتين كذلك يوجد
بين مفهومين مفردين اما بحسب حمل على بالقياس الى موضوع
بعينه كما بين الانسان واللاانسان وزيد ولازيد او لاانسان
ولا لاانسان ولازيد ولا لازيد او بحسب وجود في بالنسبة
الى موضوع بعينه كما بين السواد في شئ ورفعه عنه او رفع
السواد ورفع رفعه عنه فيمتنع ان يكون شئ من الموضوعات
المعينة خاليا عن المتقابلين بحسب حمل على وهو حمل هو
هو وكذا يستحيل ان يوجد شئ من الموضوعات فارغا عنهما بحسب
وجود في وهو حمل الاشتقاق فكما ان كل شئ اما بياض واما لا
بياض على سبيل المنفصل الحقيقية فكذلك كل شئ اما
ابيض واما لا ابيض بمعنى انه اما ذو بياض والقبيلان كلاهما
تقابل في المفردات وانقسامها وان كان ذلك بحسب نسبتها الى
موضوع وكما ان رفع كل مفرد نقيضه بالذات والمرفوع به هو نقيضه
بالعرض لانه مصداق نقيض ورفع الرفع فكذا سلب كل قضية
نقيضها ونقيض السلب بالذات سلب السلب لكن يلزمه الا
يجاب فنقيض كل انسان حيوان هو ليس كل انسان بحيوان وفي
نقيض لاشئ من الحجر بانسان لكن لو صدق هذا السلب الاستغراقي
المستوعب للجميع فيلزمه الايجاب في البعض ولاجل ذلك حكم
الميزانيون بان نقيض الايجاب الكلي سلب كلي ونقيض السلب الكلي

ايجاب

ايجاب جزئي **اصل آخر** لما ذكرت ان لمفهوم واحد نقيضا من طريق حمل
هو هو ونقيضا من طريق حمل هو ذو فاستيقن ان المتناقضين من طريق
حمل الاشتقاق كما استحال اجتماعهما بحسب الحمل الاشتقاقي في
موضوع واحد فكذلك يستحيل صدقهما مواطاة على موضوع واحد
فلا يصح ان يحمل الحركة ولا الحركة على شئ واحد واما المتناقضان على نحو
الحمل التواطئي فانما المستحيل اجتماعهما من حيث المفهوم بالحمل
على موضوع واحد وهو حمل هو هو لا اجتماعهما من حيث التحقق
والوجود في موضوع بعينه فان ذلك غير ممتنع فالسواد مثلا يوجد
مع الحركة في موضوع واحد وكل فيهما نقيض الاخر بالمعنى الذي ذكره
فقد اجتمع النقيضان في موضوع واحد والسر في ذلك ان السواد ليس
نقيض الحركة بالذات بل فرد لما هو نقيضه بالعرض بحسب حمل التواطؤ
وكذا الحركة بالقياس الى السواد فالسواد واللاسواد نقيضان مواطاة
وكذا اشتقاقا اعني ذا السواد ولا ذا السواد لهاذ والسواد واللاسواد
فلا تناقض بينهما اذا الموضوع اذا وجد فيه سواد وحركة فصدق عليه
انه ذو سواد وصدق انه ذو حركة فصدق عليه انه ذو لاسواد
اذ الحركة لاسواد بحمل التواطؤ ولا يلزم من ذلك ان يصدق
عليه انه اسود نعم لا اسود فان السواد وان كان معناه بعينه
معنى اسود الا ان ذا اللاسواد ليس معناه معنى لا اسود نعم لو اريد
من اللاسواد نفس هذا المفهوم السلبي لا شئ اخر معروض له او
متحد به في الوجود كالحركة في مثالنا فحينئذ يكون التناقض بينهما
حاصلا ويكون مفاد قولنا هذا ذو اللاسواد بعينه مفاد قولنا

هذا سواد واللاسواد بعينه مفاد قولنا هذا الاسود فتدبر فيه كى
ينفعك فيما نحن بصدده ان شاء الله تعالى اصل آخر فيه قانون
انحاء الحيثيات واقسام الجهات التى لا بد من مراعاتها لئلا يقع الانسان
فى الغلط حتى يظن الكثير واحدا والواحد كثيرا وذلك لجهله بان اى
الاعتبارات المختلفة يوجب كثرة فى الذات وايها لا يوجب كما وقع
لطائفة حيث جوز كثير من الناس صدور الكثير من الواحد الحقيقى
فى اول الامر ولم يشعروا بان ذلك يخل بوحدانية الاول وكذا منع كثير
من الناس اتصافه تعالى بصفاته الكمالية كالعلم والقدرة والارادة
وغيرها فى مرتبة ذاته بذاته ولم يشعروا بان تلك الصفات مع انها
غير متحدة المفهوم لا توجب كثرة فى الموصوف وكذا حال الكثيرين
من العقلاء علمه التفصيلى بالاشياء فى مرتبة ذاته وقد علمت
لب القول فيه فاذن نقول ان مطلق الحيثيات اما تقييدية او
تعليلية والاولى هى التى جعلت كالجزء للمحيث بها كالناطق
للانسان وكالكاتب للمركب الصنفى والثانية هى التى كالخارج
منه مثل كون الشئ علة ومعلولا وان كان التقييد والتحييث
بها خارجا بشرط ان يكون التقييد بها ملحوظا على انه قيد والتحييث
تحييثا لا حيثية اى معنى حرفيا غير مستقل بالمفهومية
كما علمت فى الحصة من الفرق بينها وبين الفرد ثم الحيثية الت
التقييدية قد يكون فى العنوانات بحسب المعبر عنه والحكاية
دون المعبر عنه والمحكى عنه كما تقول المهية من حيث الاطلاق او لا
بشرط شئ كذا وليس المراد به الا نفس المهية المرسلة من غير اعتبار

حيثية

حيثية اخرى معها بخلاف ما اذا جعلت الاطلاق واللابشرطية والارسال
قيد الكلية فتقابل ح للمهية المحيثة بشرط شئ او بشرط لا شئ ولا
يصدق الماخوذة مع الاطلاق على شئ منهما لكونهما مقابلتين لها كما
انهما متقابلتان واما الماخوذة على الوجه الاول فيصدق على كل منهما
لكونها مطلقة مرسلة فى الواقع من غير اعتبار الاطلاق والارسال
معها ثم نقول ان اختلاف الحيثيات التعليلية لا توجب كثرة فى
نفس الموضوع بل فى ما خرج عنه واما اختلاف الحيثيات التقييدية
فالمشهور عند الجمهور انها يقتضى كثرة فى ذات الموضوع لكن الفحص
والبرهان يحكمان بالفرق بين اختلافها من جهة المعنى والمفهوم ومن
جهة الحقيقة والوجود فكل مفهوم من المفهومات مقتضاه مغايرته
مع ساير المفهومات بحسب المفهوم والمعنى ولكن بعضها مما لا يابى
الاتحاد مع بعض الا ترى ان مفهوم الوجود غير مفهوم التشخص من حيث
المعنى وعينه من حيث الحقيقة وكذا مفهوم العاقل والمعقول
متغايران معنى ولا ينافى ذلك اجتماعهما فى حيثية واحدة فى
ذات واحدة بسيطة من كل الوجوه فمقتضى التغاير بحسب المفهوم
عدم حمل احدهما على الآخر بالحمل الذاتى الاولى دون عدم
حمله على الآخر بالحمل الشايع الصناعى الذى مناطه الاتحاد فى
الوجود لا فى المفهوم فقد يصدق معنى على آخر بالحمل الشايع
ويكذب عليه بالحمل الذاتى الذى مفاده الاتحاد فى المفهوم فحمله
فعلمه تعالى غير قدرته بحسب المعنى ولكن عينها بحسب الوجود
الواجبى كما سبق ذكره مرارا فاتضح ان الحيثيات التقييدية قد يكون

متخالفة المعنى فقط ولا يقدح ذلك ببساطة ذات الموضوع وهويته وقد
يكون مع ذلك مكثرة لذات الموضوع وهويته **قسمة اخرى**
ثم الحيثيات المتخالفة المستوجبة لاختلاف ذات الموضوع وتكثرها
على قسمين فضرب منها حيثيات مختلفة بالذات متغايرة في نفسها
لكنها غير متقابلة بنحو من انحاء التقابل الاربعة اصلا الا بالعرض
كالشكل والمقدار واللون والطعم والرائحة والحرارة والحركة والاضافة
وغيرها من انواع المقولات التسع وضرب منها حيثيات متقابلة
بالذات نوعا من انواع التقابل كالسواد والبياض والعلم والجهل
والتقدم والتاخر بالقياس الى شئ واحد والوجود والعدم
اصل آخر جميع الحيثيات الذاتية والعرضية مشتركة في ان
مناط الاتصاف بشئ منها ليس بعينه مناط الاتصاف بالآخر اعني
بذلك انه لا يصح للشئ التقيد بحيثية منها من حيث التقيد
بالحيثية الاخرى فليست انسانية الانسان من حيث
كاتبيته ولا الناطقية له من حيث حيوانيته ولا المتحركية
له من حيث المتشكلية والا لكان كل حيوان ناطقا وكل انسان
كاتبا بالفعل وكل متشكل متحركا هذا كله بحسب الوجود وكذا
بحسب المفهوم فليس الاتصاف بالعاقلية بحسب المفهوم
عين الاتصاف بالمعقولية بحسب المفهوم والا لكانا لفظين
مترادفين لمعنى واحد والقوم لم يفرقوا بين القبيلين كما سبقت
الاشارة اليه فقد لو وافق لا مطلقا ان ما يلحق الذات بحسب
حيثية ما اية حيثية كانت ليس يصح ان يلحقها بحسب حيثية

اخرى وان الحيثيات كلها متصادمة كانت ام غير متصادمة بحيث انها
متصححة الحصول الا بالاستناد الى حيثيات مختلفة سابقة عليها
وان لم يكن من حقها مطلقا ان لا تعرض لذات واحدة الا من بعد
حيثيات مختلفة تقييدية سابقة بكثرة للذات قبل العروض
واما الحيثيات المتقابلة بخصوصها فلا بد في طباعها مع ذلك
انها لا يوجد في موضوع واحد شئ منها في الواقع الا بعد خلوه
عن المقابل الآخر ولا يكفي في صحة اجتماع المتقابلين في موضوع
واحد شئ منها في الواقع بوجه من الوجوه كونه ذا كثرة تحليلية
عقلية بل لا بد فيه من كثرة وجودية خارجية فاختلاف الموضوع
بالحيثية التقييدية بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر كاختلاف
اجزاء المهية النوعية مثل الحيوانية والناطقية
في الانسان للتمايز بحسب تحليل الذهن لا يستصحح به امكان
اجتماع المتقابلين فيه كالعلم والجهل والسواد والبياض بل لا
بد لوجودهما معا في زمان واحد من وجود موضوعين متغايرين
وجودا واما الحيثيات التقييدية المختلفة التي يجوز عند العقل
انتفاء بعض منها مع بقاء البعض كالسواد والحركة مثلا فهي وان
كانت جائزة الاجتماع في موضوع واحد طبيعي لكن بشرط ان
يكون بازائها مبادئ وجهات مختلفة متغايرة الوجود سواء كانت
متلازمة التحقق ام لا وذلك كالقوى النباتية والحيوانية
لاجل صدور الافاعيل والآثار المتغيرة عنها **اصل آخر**
انك لا تستطيع مما مرت ذكره ان اتصاف الشئ بصفة من الصفات

في الواقع ليس يستدعي اتصافه في كل مرتبة من مراتب الواقع ولا ايضا يستوجب اتصافه بها من جميع الحيثيات التي تثبت لذلك الموضوع فاذا قلنا زيد موجود في الواقع فيكفي لنا في صدق هذا الحكم اتصاف زيد بالوجود في الجملة وان لم يكن موجودا في مرتبة ماهية مجردة عن تاثير الفاعل واذا قلنا زيد اسود وشجاع الى غير ذلك من الصفات والحيثيات التي مدخل لها في السوادية مسلوب عن زيد من حيث ثبوت تلك الامور التي اشرنا اليها ومع ذلك لا يضر عدم صدقه من تلك الحيثيات صدقه في الواقع وذلك لان تحقق الشيء يقع بتحقق نحو من انحاء الوقوع وارتفاعه بارتفاع جميع الانحاء فاذا تقرر هذا نقول اذا اتصف موضوع بسيط الذات من جميع الوجوه بصفة من الصفات فيجب ان يتصف بها بجميع الاعتبارات وفي كل مرتبة من مراتب نفس الامر فالذي سبق بيانه من ان المتقابلين بحمل على قد لا يكونان متقابلين بحسب وجود في كالرائحة واللارائحة المجتمعتين في موضوع مثل التفاحة التي وجدت فيه رائحة ولون واللون لا رائحة انما يستقيم ذلك اذا لم يكن الموضوع واحدا صرفا والحيثيات فيه واحدة ففي مثال التفاحة حتى لو كانت حيثية الرائحة بعينها هي حيثية اللون لكان قولنا فيه رائحة وفيه لا رائحة بمنزلة قولنا الرائحة لا رائحة فيلزم حينئذ ان يكون النقيضان من سبيل حمل على نقيضين من سبيل وجود في فالذي قد سبق ذكره من ان الشيء ونقيضه بحسب حمله على لا يكونا نقيضان من جهة الاقتران بينهما في الثبوت من سبيل وجود في انما يتصحح ذلك الحكم بحسب تحقق اصل الوجود للموضوع في مرتبة

الاعيان

الاعيان ولو من جهة واحدة هي صدوره عن الفاعل وبحسب مطلق الاقتران بينهما فيه اي الاقتران من كل حيثية وجهة واما اذا كان اقتران الموضوع باحد المتقابلين من طريق حمل على كاللون والحركة بنفس الحيثية التي اقترن بحسبها بالآخر حتى كانت الحيثية التي من جهتها بخصوصها وبحسب كنه حقيقتها ترتب عليها اللاحركة اعني اللون في موضوع بعينه هي بعينها الحيثية التي من جهتها وبحسبها ترتب الحركة في ذلك الموضوع كانت اللاحركة حركة بالضرورة فاذن قد لزم من اجتماع النقيضين من طريق حمل على وهما الحركة واللاحركة بحسب وجود وجود في من حيثية واحدة اجتماعهما بحسب حمل على ايضا وذلك بديهي الاستحالة على ان العقل السليم المفطور على الاستقامة يحكم قبل الرجوع الى البرهان ان الحيثية التي بها تكون انبعاث الحركة عن شيء ليست بعينها الحيثية التي بها يكون انبعاث اللاحركة والا لكانت الحركة لا حركة بل كانت تلك الحيثية غير تلك الحيثية بل كان ذلك الموضوع بعينه لا ذلك بعينه والكل باطل فقد تحقق وتبين ان المتناقضين بحسب حمل على كالسواد والحركة انما يصح اجتماعهما في موضوع واحد بحسب وجود في بشرط ان يكون الافتراق بهما من حيثيتين مختلفتين تقييديتين لا من حيثية واحدة

فصل في ان اول ما يصدر عن الحق الاول يجب ان يكون امرا واحدا

هذه الاصول الممهدة التي قدم ذكرها مما يستقل به العقل النظري الذي ليس لعينه غشاوة التقليد ولا لمرآته رين العصبية وظلمة العناد لاثبات ان الواحد الحق الصرف

الصرف وكذا الواحد بما هو واحد لا يصدر عنه من تلك الحيثية
الا الواحد وان ليس في طباع الكثرة بما هي كثرة ان يصدر عنه
مبدء عاماً بل واحد افواحداً الى ان يتكثر الجهات والحيثيات
وينفتح باب الخيرات فلعل هذا الاصل من فطريات الطبع
السليم والذوق المستقيم كما مر ذكره الا ان المعاندين لاهل
الحق جحدوا هذا الاصل اشد جحود كيلا ينفتح على احد
باب الحكمة ولا ينكشف اثبات النور المجرد والجوهر المفارق
والصورة المفارقة عن المواد والاجرام والابعاد في عالم الالهية
لانهم لثقل طباعهم عن الخروج الى نشاة اخرى ومجاورة
العاكفين حول حرم الله وكعبة القدس والبيت الحرام قعدوا
اول مرة مع القاعدين ولو ارادوا الخروج لاعدوا له عدة ولكن
كره الله انبعاثهم وثبطهم وقيل اقعدوا مع القاعدين ويشبه
ان يكون اكثر هؤلاء المجادلين خصماء الروحانيين واعداء الملائكة
المقربين ضميرا وقلبا وان لم يصرحوا بما اضمروه لسانا ونطقا كما
ليهود كما في قوله تع من كان عدوا لجبرئيل فانه نزله على قلبك باذن الله
فلاجرم حاول اهل الحق اثبات هذا المطلب بالحجج القاطعة ودفع
الشبه عنه صونا لعقائد الطالبين للحق عن شكوك المضلين
المعطلين فنقول كما سلف ذكره في السفر الاول في ضوابط العلة
والمعلول انه لو صدر عن الواحد من حيث هو واحد آ و ب مثلا
وا ليس ب فقد صدر عنه من الجهة الواحدة ب وما ليس ب
وذلك يتضمن اجتماع النقيضين وقد مر ذكر بعض الشكوك على

هذا

هذا البرهان مع اجوبتها هناك وقد اوردنا ايضا هناك اعتراض
امام الباحثين المعترضين على الحكمة تمزلها على رئيس صناعة
الميزان مع الاشارة الى موضع الاشتباه ومعرض الخلل والخبط
وههنا نقول بعد تمهيد هذه الاصول ان من الواضح المنكشف
بما سبق ان صدور ما ليس ب بعينه في قوة عدم صدور ب من
حيثية ما ليس ب هو بعينه وان لم يكن هو في قوة عدم صدور
ب بحسب اصل الواقع واصل الوجود في نفس الامر فان ما ليس
برائحة في الجسم وان لم يكن بمنزلة ليست فيه رائحة في مطلق
التحقق فيمكن اجتماع ما ليس برائحة مع رائحة في جسم واحد لكن
لا يمكن وجود ما هو رائحة فيه من الحيثية التي وجد فيه
ما ليس برائحة والا لكان ما هو رائحة وما ليس هو برائحة شيئا
واحدا والحاصل ان النقيضان يحمل على انما يجوز اجتماعهما في
موضوع واحد بعينه باعتبار حمل الاشتقاق من حيثيتين
مختلفتين تعليليتين لا من حيثية واحدة والا لزم التناقض
لا محالة وهذا الاسلوب قريب المأخذ مما سلكناه في دفع شبهة
صاحب المباحث من ان الفاعل بنفس ذاته اذا صدر عنه ب ايضا
بحسب تلك الخصوصية كانت تلك الخصوصية مصداقا
لصدوره غيره ولا شبهة في ان صدور ب او صدور ما ليس ب متغايران
في المفهوم فيلزم ان يكون تلك الخصوصية غير تلك الخصوصية
وهو محال ويقرب من هذا في اثبات الحق ما ذكره الكاتبي في شرح
الملخص فانه بعد ما حرر كلام الماتن وقرر المنع المذكور اعني

٢٦٥

كون صدوره لا امتناعا مستلزما للاصدور اً قال وان سلم لا تناقض
بين قولنا صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ لانهما مطلقتان وان قيد
احديهما بالدوام كانت كاذبة اقول المطلقتان انما يصدقان لاحتمال
وقوع كل منهما فى زمان فاذا اتحد الزمان فيهما لم يكن اجتماعهما فى الصدق
ثم لا يخفى انه جعل الحيثيات بمنزلة الانات اذ لا معنى لاعتبار الزمان
ههنا واراد بالمطلقتين ما لم يقيد الحكم بعموم الحيثيات وبالدوام
ما قيد بعمومها ونحن نقول انما جاز صدق المطلقتين بهذا المعنى
لاحتمال اختلاف الحيثية اما اذا اتحدت الحيثية فلا يمكن صدقهما
معا وذلك ظاهر قال وعند هذا يظهر انعكاس تشنيع الامام الرازى
على الشيخ **فصل** فى تتمة اخرى من الكلام لتبيين هذا المرام اورده
بهمنيار فى كتاب التحصيل تلخيصا لما قد تكرر ذكره فى كلام
الشيخ الرئيس سيما فى التعليقات حيث قال واعلم ان البسيط الذى
لا تركيب فيه اصلا لا يكون علة لشيئين معا معية بالطبع
فانه لا يصدر عنه شئ الا بعد ان يجب صدوره عنه فان صدور
عن آ ج من حيث يجب صدور ب عنه لم يكن حينئذ واجبا
صدور ب عنه فان ان صدر عنه ج من حيث يجب صدور
ب عنه كان من حيث وجب صدور ب عنه يصدر عنه ما ليس ب
فلا يكون اذن صدور ب عنه واجبا فاذن كل بسيط فان ما يصدر
عنه او لا يكون احديا لذات انتهى واعترض الفاضل الدوانى
فى حاشية التجريد بقوله وانت تعلم انه يتوجه عليه انه لا يلزم من
المفروض وهو صدور ج من حيث يجب صدور ب ان لا يكون

واجبا

واجبا بل ان يكون ب واجبا من حيث وجب ج بعينه وهل الكلام الا فى
نفيه اقول زيادة قيد الوجوب فى هذه السياقة يفيد ان العلة الموجبة
للشئ لا بد وان يكون فيه من الخصوصية بالقياس الى معلولها بعينه
ما لا يكون لها تلك الخصوصية بالقياس الى معلولها الآخر لو فرض بعينه
كما لا يكون لعلة اخرى لو فرضت بالقياس الى هذا المعلول ومعلول اخر فتلك
الخصوصية الذاتية تستدعى ايجاب المعلول المعين بخصوصه ومنشأ انبعاثه عنها
بما هى هى وليس المراد بالخصوصية والحيثية ههنا المفهوم المصدرى الذى يجوز
كساير المعانى المصدرية ان يتعدد بتعدد ما اضيف اليه بل المبدأ الخاص
الذى يكون بجوهر ذاته وحاق نفسه مصداق الحيثية المذكورة التى يعبر
عنها بصدور كذا او يترتب كذا ويعبر عن مبدئها ايضا تارة بالحيثية
وتارة بالخصوصية وبالجملة كل ممكن موجود فانه متعلق الوجود والوجوب
بوجوب سابق هو وجوب حصوله عن الفاعل فوجوب حصوله قايم
بالفاعل كما مر ذكره فى بيان كون كل ممكن محفوفا بالوجوبين وقد علمت
من طريقتنا ان هذا الوجوب السابق وان كان صفة للممكن لكنه يتحصل
بالفاعل ولا شبهة فى ان وجوب زيد مثلا كوجوده يباين وجوب عمرو ولا
يمكن ان يكون لذاتين متغايرتين وجوب واحد كما لا يمكن لهما وجود
وقيام هذا الوجوب السابق بفاعل الشئ كقيام امكانه وقوة استعداده
بقابله وكما لا يكون لحادثين امكان واحد سابق عليهما بالزمان فكذا
لا يكون لمعلولين متغايرين وجوب واحد سابق عليهما بالذات
فاذن نقول وجوب صدور المعلول عن المبدأ الاول اما لذاته
او لاجل غيره فان كان لغيره لم يكن مستندا اليه بالذات والكلام

فيما يستند اليه بالذات لا لاجل واسطة وان كان صدوره بغير واسطة
واذا كان لمبدء المبدء له لذاته وفي ذاته بعينها وجوب وجود ذلك
الاثر فاذا كانت ذاته امرا واحدا حقيقيا فلا يتصور منه حصول شيئين
على سبيل الوجوب في درجة واحدة فالذي سبق الى بعض الاوهام
السخيفة انه من الجائز ان يكون للواحد المحض بنفس ذاته مناسبة
ذاتية بالنسبة الى شيئين مثلا لا يكون تلك المناسبة له
بالقياس الى غيرهما من ساير الاشياء فهما يتعينان من بين الاشياء
لاجل تلك المناسبة بالصدور عنه في درجة واحدة فمن ساقط
الاعتبار ومستبين الفساد عند التامل فان مطلق الخصوصية
والخصوصية الاضافية غير الخصوصية المعينة فهي كساير المطلقات
لا يغني عن الحاجة الى التعيين فنقول ان ذينك الشيئين لا بد
لهما من جهة اشتراك في مطلق الخصوصية الاضافية وجهة خصوصية
لكل منهما متميز بها عن خصوصية صاحبه فاذن منشأ تلك المناسبة
الذاتية التي يكون للمبدء في القياس اليهما اما احدى الخصوصيتين
بخصوصها فهي بعينها ملاك الصدور ومصحح المعلولية فلم يصح صدور
الآخر منهما عن تلك العلة واما القدر المشترك ومطلق الخصوصية
من غير اعتبار شيء من الخصوصيتين في تحقق تلك المناسبة
الا على وجه الاتفاق والتبعية فقد عاد الامر في صحة الصدور
الى مناسبة العلة للامر الواحد المشترك فلا يصح صدور شيء من
احدى الهويتين المخصوصتين عنها بتلك المناسبة المشتركة
فالمعلول بالحقيقة هو ذلك الامر الواحد لو كانت وحدته وحدة

تحصيلية

تحصلية لا كالوحدات المبهمة المرسلة التي هي في الوجود والتحصل تفتقر
الى مخصص ذاتي مقوم للوجود وان لم يكن مقوما للحد والمفهوم فاذن
انكشف انه يستحيل صدور معلولين عن علة واحدة بسيطة في
درجة واحدة من جهة واحدة **فصل** وهنا لك مساق آخر في البرهان
على هذا الاصل افاده الشيخ الرئيس في اكثر كتبه كالشفاء والاشارات
والتعليقات وغيرها وهو ان مفهوم ان كذا في حد ذاته بحيث يصدر
عنه ب فالمفهومان المختلفان اما ان يكونا مقومين لتلك العلة
واما ان يكونا لازمين لها واما ان يكون احدهما مقوما والاخر
لازما لها فان كان المفهومان مقومين لتلك العلة كانت العلة
مركبة لا واحدة من كل وجه وان كانا لازمين واللازم معلول نعيد
التقسيم من الرأس في ان مفهوم انه صدر عنه احد اللازمين مغاير
لمفهوم انه صدر عنه اللازم الآخر فان كان لا ينتهي الى كثرة في
المقوم لزم ان يكون كل لازم لازما بواسطة لازم آخر وهذا الكلام
مع انه يلزم منه اثبات لوازم مترتبة غير متناهية وفيه قول
باثبات علل ومعلولات غير متناهية وفيه قول باثبات يلزم
منه نفي اللوازم اصلا لان تلك الماهية اما ان يقتضي لما هي هي
ان يكون لها لازم او لا يقتضي فان اقتضت كان ذلك اللازم
لازما لما هي هي فيكون بغير وسط وقد فرض كلها بوسط هذا خلف
وان كانت الماهية لا يقتضي شيئا اصلا فهذا اعتراف بانه ليس
لها شيء من اللوازم فقد ظهر ان القول باثبات اللوازم الغير المتناهية
توجب فساد القول بها واما ان جعل احد المفهومين مقوما

للعلة والآخر لازما لها فح لا يكون المفهومان معا في الدرجة لان
المقوم متقدم والمتقدم ليس ما ليس بمتقدم ويرجع حاصل ذلك
الى ان ذلك اللازم هو المعلول فقط فيكون المعلول واحدا فانه ح
لا يكون حيثية استلزام العلة ذلك اللازم هي بعينها حيثية
ذلك المقوم ويلزم ان يكون مبداء حيثية الاستلزام غير خارج
عن ذاته هو الاتحاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم من
صدور الاثنين عنه تركب وتكثر اما في مهية العلة او لانها
موجودة بعد كونها شيئا ما او بعد وجودها بتفريق لها والاول
كما في الجسم بحسب مهية الجوهرية من مادة وصورة ومن جنس وفصل
والثاني كما في العقل الاول بحسب التكثر الذي يلزمه عند وجوده
من حيث تغاير مهيته ووجوده والثالث كما في الشئ المنقسم الى
اجزائه المقدارية المتاخرة عنه في الوجود والى اجزائه وتلك
انحاء الكثرة قبل الوجود ومع الوجود وبعد الوجود فاذن كل شئ
ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة
او متكثر الهوية بوجه البتة فقد ظهر ان العلة الواحدة
بما هي واحدة لا يصدر عنها اكثر من معلول واحد من غير
توسط وانما اشترط ان لا يكون شئ منهما بتوسط لان الاشياء
الكثيرة يصح ان يصدر جميعا عن الواحد الحقيقي ولكن لا في
درجة واحدة بل البعض بتوسط بعض وصل في ذكر شكوك
اوردت على هذه القاعدة والاشارة الى دفعها قال صاحب
التشكيكات في المحصل مسئلة العلة الواحدة يجوز ان يصدر

عنها

عنها اكثر من معلول واحد عندنا خلافا للفلاسفة والمعتزلة لنا ان
الجسمية يقتضي الحصول في المكان وقبول الاعراض احتجوا بان كونه مصدرا
لاحد المعلولين غير مفهوم كونه مصدرا للاخر فالمفهومان المتغايران
ان كانا داخلين في مهية المصدر لم يكن المصدر فردا بل كان مركبا وان كانا
خارجين كانا معلولين فيكون الكلام في كيفية صدورهما عنه كالكلام
في الاول فيفضي الى التسلسل وان كان احدهما داخلا والاخر خارجا كانت المهية
مركبة لان الداخل هو جزء المهية وما له جزء مركبا وكان المعلول ايضا
واحدا لان الداخل لا يكون معلولا اقول هذا هو البرهان الذي نقلنا
عن الشيخ مع تغيير لفظ المقوم في الشق الثالث بالداخل وهذا التغيير
افسد صورة البرهان لعدم انحصار الشقوق في الثلثة بل بقي شق
رابع وهو ان يكون احدهما عين المصدر والاخر خارجا فكان يجب ذكره
ثم يشار فيه الى الخلف باحد الوجهين او كليهما من لزوم كون ما فرض
معلولا علة وما فرض اثنين واحدا ثم قال والجواب ان مؤثرية
الشئ ليست صفة ثبوتية على ما بيناه واذا كان كذلك بطل
ان يقال انه جزء المهية او خارج عنها وقال المحقق الطوسي
في نقد المحصل اقول الاشعرية قالوا الصفة الواحدة لا يقتضي
اكثر من حكم اما الذات الواحدة فلم يقولوا ذلك فيه اذ لم يقولوا
بعلية ما عدا الصفات والمعتزلة والفلاسفة قالوا بذلك في الذات
ايضا وصاحب الكتاب خالف الكل والحصول في المكان امر وجودي ومعلول
للجسمية من باب التاثير وقبول الاعراض ليس بوجودي عنده وان
كان وجوديا لكنه من باب التاثر وهم لا يمنعون كون العلة الواحدة

مع كونها فاعلة منفعلة فليس هذا الدليل بصحيح ودليلهم غير مبني
على كون المؤثرية ثبوتية بل مفهومه ان مؤثرية المؤثر الواحد في اثر
لا يكون من جهة مؤثريته في غير ذلك الاثر ثم الجهتان اما داخلتان
او غير داخلتين الى اخره ثم قال صاحب الكتاب والذي يدل عليه
هو ان مفهوم كون النقطة محاذية لهذه النقطة من الدائرة غير
مفهوم كونها محاذية للنقطة الاخرى ولم يلزم من تغاير هذه
المفهومات كون النقطة مركبة وكذا مفهوم كون الالف ليس ب
مغاير لمفهوم انه ليس ج ولم يلزم من تغاير هذه السلوب وقوع
الكثرة في الماهية فكذا هيهنا فقال الناقد المحقق اقول الاضافة و
السلب لا يعقلان في شيء واحد عندهم ان العلة الواحدة لا يصدق
عنه شيئان من حيث انها واحدة ولا يمنعون صدور شيئين
يقبلهما قابلان عنها فلا يتوجه النقض بالاضافة والسلب عليهم
انتهى كلام ناقد المحصل بالفاظه وستعلم منا الكلام في تحقيق الامر
من جهة صدق السلوب عنه نعم وانه من اي وجه يصح صدقها على
الذات الاحدية والاشارة الى قصور نظر القوم من بلوغ الاصابة في
ذلك واعترض ايضا في بعض كتبه تارة في صورة النقض وتارة
في صورة المعارضة بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة
كقولنا هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء
كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كا
لجوهر الواحد يقبل السواد والحركة ولا شك في ان مفهومات سلب
تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء

مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه
الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا واجاب عنه
المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان سلب الشيء عن الشيء واتصاف
الشيء وقبول الشيء للشيء امور لا يتحقق عند وجود شيء واحد لا غير
فانها لا يلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي وجود
اشياء فوق واحد يتقدمها حتى يلزم تلك الامور كتلك الاشياء
باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة
ليس بمحال بيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه
يتقدمانه ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط فكذلك الاتصاف
يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى ثبوت قابل ومقبول
او الى قابل وشيء يوجد المقبول فيه ولاختلاف المقبول كالسواد و
الحركة يفتقر الى اختلاف القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث
ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمنع خروجه
عنها واما صدور الشيء عن الشيء فامر يكفي في تحققه فرض شيء واحد
هو العلة واذا لا امتنع استناد جميع المعلولات الى مبدء واحد
انتهى كلامه اقول ما ذكره في هذا الكلام صحيح الا الذي دفع به النقض
بالسلوب فان لاحد ان يقول سلب الشيء عن شيء لا يتوقف على ثبوت
الشيء المسلوب الواحد فالحق نعم في اي مرتبة فرض متصف يسلب
جميع ما عداه عنه وهذا اشكال قوي لا يمكن التفصي عنه الا بما
حققناه فان حيثية سلب الحجرية عن الانسان لا يمكن ان يكون بعينه
حيثية وجوده من حيث هو وجوده ولا ايضا وجود الحجر وهو ظاهر فلا بل

من تركيب في المسلوب عنه كالانسان في مثالنا هذا حسب ما مر بيانه
في مسئلة توحيد الواجب نعم في تحقيق ان البسيط يجب ان يكون
كل الاشياء فحق الجواب عن هذا الاشكال ان صدق تلك السلوب
كلها لكونها سلوبا لنقايض واعدام الاعدام يرجع الى اثبات الوجود
التام الكامل الذي هو منشأ كل موجود وتمام كل كائن وغاية كل كمال
فلا فقد هناك اصلا الا فقد الفقد ولا سلب الا سلب السلب
وهو نفس الوجود الواجب الواحد التام واما الذي تفصى به الفاضل
الدواني في حاشية حواشي شرح التجريد هذا الاشكال من ان السلب
يعتبر على وجهين الاول على وجه السلب المحض وح لا يكون شيئا
منضما الى العلة والثاني ان يعتبر له نحو تحقيق لينضم الى العلة وله
بهذا الاعتبار نحو من الوجود ولا يحصل الا بعد صدور الكثرة
فلا يتعدد الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعده فتامل انتهى
كلامه فليس مما فيه جدوى لان الذي استصعب في هذا المقام
انا نعلم ان سلوب اشياء كثيرة صادقة على الاول تعالى بمعنى ان
ذاته تعالى بحيث متى لاحظ العقل شيئا من تلك الاشياء
حكم بانها مسلوبة عنه تعالى في بدو الامر وازل الآزال قبل وجود
هذه الاشياء فلا مدخل لانضمام هذه الاشياء في مصداقية
تلك السلوب فالسلب المعتبر على الوجه الاول من الوجهين اللذين
ذكرهما وهو الماخوذ على وجه السلب المحض وان لم يحتج الى انضمام
شيء الى العلة لكن يحتاج صدقه الى ان يكون بازائه في الموضوع
ونفي ما يصدق عليه شيء وقوله بل مصداقه ان توجد ذات

العلة

العلة وينتفي غيرها موضع خلط فان مفهوم ان يوجد ذات غير مفهوم ان
ينتفي غيرها عنها ولا يجوز ان يكون حيثية الوجود بعينها حيثية الانتفاء
ولو فرض بالقياس الى امرين كما مر وقال بعض اكابر الاعلام دام ظله في
هذا المقام لدفع تلك النقوض التي وردت على اصل الحجة انه لا مساغ
للاعتراض على هذه الحجة في شيء مما اورده اما الاول فلان السلب
البسيط بما هو سلب بسيط ليس يحوج صدقه الى علة او علية بل انما
مناط انتفاء تحقق علة لصدق الايجاب واما الآخران فلان
من الاتصاف بالاشياء الكثيرة بالفعل ليس يتصحح الا من تلقاء الاسناد
الحيثيات تعليلية مختلفة فلا نقض ولا معارضة هناك اصلا
وانما يتوجه شيء منهما لو لم يختلف الحيثية انتهى كلامه دام ظله اقول
ان السلب البسيط قد يكون واردا على النسبة الحكمية ويكون مفاده
مفاد القضية السالبة فلا حاجة فيها الى مطابق للحكم كما لا يحتاج الى وجود
موضوع من تلك الجهة واما اذا صار في طرف الحكم او جزء المحمول حتى
يكون مفاد الحكم به مفاد قضية موجبة سالبة المحمول فلا بد هناك من
وجود موضوع مطابق لذلك السلب البسيط وقد ثبت في ضابطة علم
الميزان تسويغ رد السوالب الى الموجبات عند وجود الموضوع فكلما صدق
ان ليس كذا بحجر فالسالبة البسيطة والموجبة السالبة المحمول متلازمان
في الصدق والتحقق عند وجود الموضوع فاذا كان كذلك ولا شبهة
في ان مفاد الموجبة هو الحكم باتحاد الطرفين اعني الموضوع والمحمول فلابد
لذلك السلب من نحو من الوجود سيما اذا كان مصداق الحمل نفس ذات
الموضوع وكان الحمل ~~نفس ذات الموضوع~~ حملا بالذات لا بالعرض فاذن

لابد من تحقق تركيب في ذات موضوع ليصح بحسبه كونه موجودا كذا
وكونه موجودا ليس كذا كما يقول الانسان ليس بفرس ففيه تركيب
من امر به يوجد انسانا ومن امر به يوجد لا فرسا وليست حيثية
الانسانية بعينها حيثية اللافرسية كما مضى فلا بد في التخلص عن الاشكال
المذكور باعتبار صدق السلوب على ذاته تعالى من المصير الى ما سلكنا
ولذلك قال بعض المحققين ان جميع السلوب عن ذاته تعالى يرجع الى سلب
واحد هو سلب الامكان ومرجعه الى وجوب الوجود ووجه ذلك ان الامكان
معنى سلبي ويندرج تحته جميع النقايص والقصورات والقوى
والاعدام فسلب الامكان عن شيء يستلزم سلب الكثرة والتركيب
والمهية والجسمية والجوهر والعرضية وغير ذلك عنه فسلب كل منها
عن الواجب يرجع الى سلب الامكان عنه وسلب الامكان لكونه سلب سلب
ضرورة الوجود من حيث ذات الموجود في نفسها بما هي هي هو بعينه
ضرورة الوجود ووجوب الذات من حيث هي هي اقول وكذا الاشكال
على الاصل المذكور من جهة اتصافه تعالى بصفات اضافية كثيرة لا
يندفع بما ذكروه في وجه التفصي من ان تحقق هذه الاضافات انما
هو بعد وجود الاشياء التي يقع الاضافة له تعالى اليها فتكثرها تابع
لتكثر تلك الاشياء فان لاحد ان يقول انا نعيد الكلام الى مبادي
هذه الاضافات وموجباتها فان اكثرها بل كلها مما يحتاج الى مبدأ
وخصوصية بها منشأ الاضافة كالعلم والقدرة والارادة وما يجري
مجراها الا ترى ان علمنا بزيد وقدرتنا عليه وارادتنا له ليس مجرد
نسبة بيننا وبينه بل فينا صفة مستقرة بازاء اضافتنا اليه

وكذا

وكذا علمنا بعمرو وقدرتنا عليه وارادتنا له كيف والقوم قايلون بانه تعالى
يعلم جميع الممكنات في الازل على الوجه التفصيلي قبل تكونها فالحق في
الجواب ان يقال ان اضافته الى الاشياء لا يتكثر بحسب الحقيقة
كما ان صفاته الحقيقية لا يتكثر بحسب الحقيقة بل هوية الكل هوية
واحدة وجوبية تعالميته تعالى بكل احد من المعلولات بعينها قادريته
عليه وهي بعينها مريديته له واما تكثر اضافته تعالى الى الاشياء
بالعدد فانما يكون على ترتيب ونظام لا يقدح في وحدته تعالى فان
اضافته الى المعلول الاول مبدأ للاضافة الى المعلول الثاني وهي
الاضافة الى الثالث وهكذا يتكثر الاضافات حسب تكثر المعلولات
طولا وعرضا في سلسلة الابداع والتكوين وكما ان الترتيب الواقع في ذوات
المجعولات طولا وعرضا مما يصحح صدور الكثرة عن الواحد الحق فكذا
ترتب الاضافات على هذا الوجه يصحح اتصافه تعالى بكثرة الاضافات
وهم وتنوير وربما توهم متوهم انه اذا كان صدور المعلول عن العلة
بحسب الخصوصية والمناسبة فلا يكون العلة علة لذلك المعلول بل باعتبار
تلك الخصوصية فلا يكون واحدا حقيقيا لاشتمالها على امرين متغايرين
هما نفس الذات واعتبار الخصوصية فاذن لا يتصحح صدور المعلول الواحد
عن العلة الواحدة اذ كل علة يكون لا محالة مركبة متكثرة بهذا الاعتبار
فانسد بذلك اثبات ان اول الصوادر يجب ان امرا وحدانيا لجواز كون
مركبا بتركيب ما هو علته فيزاح بان الخصوصية انما يراد بها هناك
ما هو مبدأ استيجاب التخصيص لمعلول معين بالصدور عن العلة
دون غيره والتعبير بالخصوصية لضيق العبارة وبالجملة المراد بها

مصداق مفهوم الخصوصية وملاك صدقها وذلك الامر في صورة
صدور الواحد عن المبدأ الاول يجب ان يكون عين ذاته واما في
صورة صدور الاشياء المتعددة لو فرض صدورها في درجة
واحدة معا فلا يمكن ان يكون الخصوصية التي بحسبها يصدر
بعضها هي بعينها التي بحسبها يصدر بعضها هي بعينها التي بحسبها
يصدر البعض الآخر لاستلزام الخصوصية المرسلة نسبتها الى الكل واحدة
فيحتاج في صدور كل منها الى خصوصية اخرى متميزة عن غيرها مع
فرض الاشتراك في خصوصية ما مطلقة ليصح بها صدوره بعينه
فالاشياء انما تفاوت نسبتها بالصدور الى مبدئها واستوت نسبة
مبدئها اليها بالايجاد لزم تساويها في جميع ما لها حظ في الوجود و
التشخص فلا يتصور هناك امور متكثرة وموجودات متعددة قال
المحقق في شرح الاشارات لا يقال الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد
تحقق شيء يصدر عنه وشيء صادر لانا نقول الصدور يطلق
على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان
معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنه
المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة
العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا
وذلك الامر قد يكون ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها
وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة
اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا
ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر انتهت عبارته بحث وتحصيل

ذكر

ذكر استادنا السيد دام مجده وبقاؤه ايرادا على الجواب المذكور بقوله
التفتيش الغائص والفحص البالغ هو انه سبحانه بنفس ذاته الاحدية
فاعل جوهر الصادر الاول والعلية الصدورية بالمعنى الثاني الغير الاضافي
الذي ذكره بالنسبة الى الصادر الاول هو من مراتب الاعتبارات لتأخره
على وجوده وتقرره وهي كون البارئ الفعال بذاته بحيث يجب صدور
المعلول بخصوصه عنه فهذا المعنى الغير الاضافي متقدم على ذات
المعلول الاول ثم على العلية الصدورية الاضافية التي هي فرع وجود
المتضايفين فهذا المعنى كما انه متقدم بالمرتبة العقلية على ذات
المعلول الاول ومستتبع اياه في الاعتبار العقلي فكذلك هو متاخر عنه عن
مرتبة ذات البارئ الفعال ولازم له وليس هو عين ذاته نعم انما العلية
الصدورية غير الاضافية عين ذاته نعم معناها كونها بحسب مرتبة
ذاته بحيث يجب عنه بالذات صدور كل ما هو خير مطلقا النظام الوجود
على الاطلاق فاذن للعلية الصدورية معنيان غير اضافيين و
معنى ثالث اضافي والذي هو عين ذاته من الاولين هو حيثية
افاضة الخيرات المطلقة على الاطلاق بالذات لا الذي هو بحسب خصوصية
ذات معلول خاص بخصوصه فالذي هو بحسب خصوصية ذات المعلول
الاول انما هو لازم نفس ذاته نعم لا انه عين مرتبة ذاته والبرهان
عليه من سبيل ثلثة الاول ان اعتبار وجوب صدور المعلول
الاول بخصوصه الذي هو احد معنيي العلية الحقيقية المتقدمة
بالذات على ذات المعلول متاخر بالذات عن مرتبة امكانه ومتقدم
عن مرتبة وجوده كما تعرف في ترتيب المراتب العقلية السابقة على مرتبة

وجود المعلول فما يكون متأخرا عن مرتبة امكان المعلول كيف يصح ان يكون عين
ذات مبدع الكل الثاني ان وحدة المعلول الاول عددية فكذلك العلة
التي هي بالنسبة اليه بخصوصه يكون واحدة بالعدد ايضا ووحدة الحق تعالى
كبريائه متقدسة عن الدخول في باب الاعداد الثالث انه انما يصح ان
يكون عين ذاته سبحانه من الصفات الكمالية ما يكون كمالا مطلقا للوجود
بما هو وجود ومن المستبين ان كونه جل ذكره بحيث يصدر عنه بالفعل هذا
المعلول ليس هو من الكمالات المطلقة للوجود بما هو وجود مع قطع النظر
عن كل اعتبار سواه وكل خصوصية دونه بل هو من اوصاف المجد
والكبرياء له جل ذكره بالقياس الى هذا المعلول بخصوصه وبالجملة
علوه هو انه في ذاته بحيث يصدر عنه كل خير ويفيض عنه كل وجود
وكل كمال وجود لا ان هذه الذات بخصوصها صنعه وهذا الوجود
بخصوصه فيضه فالاخير كماله ومجده بحسب النسبة الى خصوصيات
الموجودات والاول مجده وكماله بحسب ذاته على الاطلاق وكذلك عزه
وعلاه جل سلطانه هو ان ذاته بحيث مدبر نظام الوجود ويخلق
كل ممية وانية ويفعل كل ذات ووجود وكل كمال ذات وكمال وجود
لا ان نظام الوجود بالفعل صوغه وصيغته والموجودات باسرها
خلقه وخليقته ولذلك كان كماله في فعاليته وخلاقيته قبل
وجود الممكنات وعند وجودها على سنن واحد بكامه نظيره في عالميته تعالى
بكل شيء انتهى ما ذكره باختصار اقول وفي كلام هذا السيد الاجل
دام مجده موضع ابحاث الاول انه يلزم على ما ذكره ان يكون الصادر الاول
عن الواجب مع ان احدهما العقل الاول والاخر تلك الخصوصية

الزائدة على ذاته كما نص عليه مرارا في ما ذكره من الكلام وفي ذي قبل
في فصل آخر وذلك ممتنع لا يقال لا يلزم مما ذكره كونهما معا في درجة
واحدة بل الخصوصية سابقة على جوهر المعلول الاول في الوجود لانا
نقول فالصادر الاول بالحقيقة هو تلك الخصوصية لا غير فيحتاج
صدوره الى خصوصية اخرى بالقياس اليها وتلك الخصوصية
السابقة عليها ايضا زائدة على ذاته حسب ما قرره والكلام عائد
في صدورها فيتسلسل الخصوصيات الى غير نهاية لا يقال لعل تلك
الخصوصية زائدة في اعتبار العقل وتحليله لا في الخارج فيكون
من العوارض التحليلية لذاته نعم لانا نقول ليس الواجب جل ذكره
ذا ماهية حتى يجري فيه التحليل العقلي كما يجري فيما له وحدة خارجية
وكثرة عقلية والواجب منزه عن انحاء الكثرة مطلقا فكما هو بسيط
في الخارج بسيط من كل وجه وكما ليس يمكن فيه عارض ومعروض
بحسب الوجود كذلك لا يمكن باي اعتبار اخذ الثاني ان حيثية كونه
تعالى بحيث يصدر عنه المعلول الاول هي بعينه حيثية كونه سبحانه
بحيث يصدر عنه كل خير ويفيض عنه النظام الاتم والانسان الكبير
فان نسبة العقل الاول الى مجموع العالم وجملة النظام كنسبة
صورة الشيء ذي الاجزاء الى ذلك الشيء جملة وقد مر ان الشيء شيء
بصورته لا بمادته وان صورة الشيء هي نفسه وتمامه وقد علمت
ايضا ان العقل كل الاشياء التي بعدها على وجه اشرف والطف
فمتى قلت العقل فكانك قلت العالم كله فحيثية صدوره لا تغاير
حيثية صدور النظام الجملي الا باعتبار الاجمال والتفصيل وقد

علم ان المفصّل عين المجمل بالحقيقة وغيره بالاعتبار فاذن نقول
كما ان كونه تعالى بحيث تفيض الخير كله ويعلم الاشياء كلها عين
ذاته المقدّسة فكذا كونه بحيث يفيض عنه العقل ويعلمه
عين ذاته بلا تغاير حيثية الثالث ان كون ايجاب العلة للمعلول بعد
مرتبة امكانه حين ما كان المنظور اليه حال ماهيته ذلك المعلول لا ينا
كونه سابقا في الوجود عليه ولا ايضا عينية الشيء وتحققه في الخارج
ينافي كونه من الاعتبارات العقلية لماهية من الماهيات اذا قيس مفهومها
اليها فان المنظور اليه اذا كان حال ماهية الشيء وعوارضها واحكامها
كان نفسها لنفسها متقدمة على جميع الاغيار حتى موجب وجودها
وعلة كونها وكان الحكم بنفسها على نفسها مقدما على كل حكم عليها
وبعده الحكم بالامكان ثم بالحاجة في الوجود الى الغير ثم بايجاب الغير
وجودها ووجوب وجودها به ثم بانها موجودة مع ان الوجود الذي
به توجد متقدم عندنا عليها في الواقع وكذا ايجاب العلة متقدم
على ذلك الوجود فلا منافاة بين كون خصوصية الايجاب وما به
ينشأ وجوب المعلول عين حقيقة المبدأ وبين ان نسبتها بحسب
المفهوم الى ماهية المعلول في اعتباراتها العقلية متأخرة عنها وعن
امكانها الرابع ان كون وحدة الصادر الاول عددية على تقدير
التسليم لانم ان ما ذاتها من المبدأ الاول يجب ان يكون وحدة
عددية ولا يجب انحفاظ نحو الوحدة في جانبي العلة والمعلول والذي
يجب انحفاظه من الجانبين هو اصل الوحدة مع ان وحدة العلة
لا بد وان يكون اقوى واشرف على ان ما ذكره بعينه جار في ما اخذت

خصوصية العلية الصدورية بالقياس الى مجموع العالم فهل لمجموع العالم
وحدة اقوى وافضل من وحدة المعلول الاول والوحدة التي من باب الاجتماع
وهي ما يتصور بازائها ومن نوعها او جنسها وحدات اخرى ذهنا او خارجا
ويندرج معها تحت طبيعة الوحدة فمتى يسوغ هذا المعنى في العقل
من جهة وقوعه في العقل تحت ماهية كلية فكذا يجري في النظام
الجملي من جهة وقوعه تحت ماهية كلية عند العقل وكون المركب ذا ماهية
اولى من كون البسيط ذا ماهية على انك قد علمت ان البسيط لا ماهية له
وان العقل انية بلا ماهية والمغايرة بينه تعالى وبين الهويات البسيطة
والانيات المحضة بالتقدم والتأخر والكمال والنقص الخامس
ان قوله كونه جل ذكره بحيث يصدر عنه هذا المعلول بالفعل بخصوصه
ليس هو من الكمالات المطلقة للوجود بما هو وجود غير مسلم بل وجود
العقل بالفعل مطلقا من الكمالات المطلقة لطبيعة الموجود بما
هو موجود فضلا عن وجود الخصوصية المصدرية التي هي مبدأه
ومنشاؤه والتخصيص الذي ينافي كون الشيء من عوارض الموجود بما هو
موجود ومن كمالات الوجود المطلق هو ما يصير به الشيء نوعا مخصوصا لا
مستعدا كان يصير امرا طبيعيا او تعليميا فكل ما يصح ان يلحق الموجود
المطلق من غير ان يكون مشروطا بتغير او تقدير او تكثر او انفعال فهو من
عوارض الوجود المطلق وكمالاته وان كان يتقدم ويتأخر وشدة وضعف
ولذلك يبحث عنه في علم ما فوق الطبيعة من حيث ماهيته [?] وفي علم الربوبيات
وجوده وانيته انتهى [?] قد ذكر صاحب روضة الجنان قريبا
من الايراد المذكور بوجه اخر على قولهم يجب ان يكون للعلة خصوصية

بالقياس الى معلول معين لا يكون لها تلك الخصوصية بالقياس الى معلول
اخر فاذا كان المعلول واحدا جاز ان يكون تلك الخصوصية عين الفاعل
البسيط والا لم يجز بقوله وايضا الخصوصية التي عبارة عن ذات الفاعل
الواحد الحقيقي لا يمكن ان يسلب عنها بالقياس الى غير معلولها
فان ذات الشيء لا يمكن ان يسلب عنه اصلا لكن الخصوصية له بالقياس
الى معلول معين مسلوب عنه اذا قيس الى غير ذلك المعلول فهي ليست
ذات الفاعل فقط بل هي عبارة عن الفاعل مع مناسبة مخصوصة
زائدة عليه وارتباط خاص ينضم اليه فلا يكون واحدا حقيقيا ثم اجاب
عنه بان معنى كون الخصوصية عين ذات الفاعل ان بها بنفسها يعين
ذات المعلول من غير انضمام معنى اخر اجنبي اليه اصلا وليس للذات
مع غير هذا المعلول كذلك ولا يلزم منه ان يسلب عن نفسها بمجرد
ذلك فتدبر ولاحظ بجدا انتهى كلامه ومراده ان الخصوصية التي
بها يصدر المعلول الاول عن الجواب جل ذكره هي عين ذاته وساير
الخصوصيات التي بها يصدر عنه ما سوى المعلول الاول هي امور منضمة
اليه والتحقيق ما قررناه نور مشرقي يزاح به ظلال وهمي قد اورد بعض
المتاخرين من الاذكياء نقضا على البرهان المذكور من انه لو صدر
عن الواحد امران مثل ا و ب فصدور ا ليس صدور ب فاتصف
المبدا بالنقيضين بعد قوله واجيب بان نقيض صدور ا
لا صدور ا كالا ورد بان صدور ب ليس فاتصف بصدور ا و بلا
صدور ا فاذا لم يكن الذات واحدا حقيقيا جاز اتصافه بهما من
جهتين واذا لم يكن واحدا حقيقيا لم يجز اتصافه بهما التعدد

التعدد

التعدد بهذه العبارة اقول لو تم ما ذكروه لزم ان لا يصدر عن الواحد احد
ايضا بل لا يكون الواحد موجودا اذ كل موجود متصف بصفتين اعتباريتين
واقلها الوحدة والشيئية والمفهومية والجزئية وغير ذلك فاتصف
بالوحدة وبما ليس بوحدة وبالوجود وبما ليس بوجود الى غير ذلك
فحاصل كلامهم على التقدير قضية اتفاقية مبنية على عدم
امكان الواحد الحقيقي ويلزم ان لا يصدر منه اثنان فما ذكروه مغالطة
سخيفة انتهى اقول البرهان المذكور في غاية الاحكام والمتانة ولا
يمكن القدح في مواده ومقدماته لانها قضايا ضرورية ومواد
برهانية ليست خطابية ولا جدلية ولا شعرية ولا مغالطية
وصورتها صورة منتجة لانه قياس استثنائي يستثنى نقيض التالي
لينتج نقيض المقدم هكذا متى صدر عن الواحد الحقيقي امران كا
و ب كان متصفا بالنقيضين وهما صدور ا ولا صدور ا لكن التالي
باطل فالمقدم كذلك وبيان اللزوم ما مر ويمكن تصويره على صورة
قياس شرطي اقتراني كما يسهل ذلك على من له قدم في فن الميزان
فان كان القياس برهانيا ثم اشتبه بحكم يخلف حكم النتيجة في موضع
فلا يوجب ذلك الاشتغال بالقدح على البرهان الصحيح مادة و
صورة كما هو شان اكثر الناقصين والجدليين بل ينبغي للعاقل
الطالب للحق ان يشتغل بالفحص والتفتيش ليتضح عليه حلية
الحال ويرتفع شبهة ما يختلج بالبال فنقول في دفع ما ذكروه من ان
كل موجود يتصف بمفهومات متعددة كالوجود والشيئية والجزئية
وغير ذلك انا قد اشرنا سابقا ان تغاير المفهومات واختلافها بحسب المعنى

لا يوجب تكثرا في الذات لا في الخارج ولا في العقل بحسب التحليل
وهكذا الحال في صفات الواجب تعالى فان مفهوماتها متغايرة لا محالة
اذ ليست العلم والقدرة والارادة والحيوة والسمع والبصر الفاظا
مترادفة ولا ان اطلاقها او اطلاق بعضها عليه تعالى على سبيل
المجاز المرسل او التشبيه تعالى عن الشبه علوا كبيرا فهي مع كونها متغايرة
المعاني والمفهومات كلها موجودة بوجود واحد متشخصة بتشخص
واحد لا بمعنى ان الوجود زايد على ذاتها الا ان وحدتها عين وجو
دها بل الوجود الاحدي بنفس احديته مصداق الهوية المعاني
ومطابق بذاته وفرداتيته للحكم بها عليه من غير ان يقتضي صدقها
عليه تغايرا في الذات ولا في عوارض الذات حتى يصير الموصوف
بها مركبا في ذاته عن امرين سواء كان التركيب خارجيا كالجسم
المركب من مادة وصورة في الوجود او ذهنيا كالمهية المركبة من جنس
وفصل كالانسان الماخوذ في حد مهية الحيوان فانا اذا وجدنا
جسم النار وقد صدق عليها انها في ذاتها شاغلة للحيز وانها
حارة نحكم بان حقيقتها مركبة في الخارج من مادة مشتركة وصورة
مخصوصة لان اتصافها بانها شاغلة للحيز من جهة ذاتها امر يعم
الاجسام فهو اذن لاجل جسميتها التي هي طبيعة مشتركة بينها وبين
غيرها من الاجسام ولهذا ينقلب الى عنصر آخر فينتقل المادة من
صورتها الى صورة اخرى واتصافها بانها حارة في نفسها امر مخصوص
بها فهو لاجل صورتها فالاتصاف بتينك الصفتين يوجب
تركيبا في ذات الموصوف بهما تركيبا خارجيا وكذا اتصاف الانسان

بالحيوة

بالحيوة والنطق يوجب في الموصوف تركيبا عقليا بحسب المهية وان
ناقش في المثال فليمثل له مثالا آخر من البسائط الخارجية فنقول اتصاف
الخط بمطلق المساواة والمفاوتة من جهة مطلق الكمية وهو جنسه البعيد
واتصافه بان اجزاءه مجتمعة في آن واحد من جهة اتصاله وهو فصل
البعيد واتصافه بالاستقامة من جهة فصل آخر تحت جنسه المتوسط
واتصافه بالاستقامة مثلا من جهة فصل آخر قريب فهذه الامور مما
يوجب الاتصاف بها تركيبا في مهية الخط من معان متعددة ومتباينات
متكثرة بحسب العقل في ظرف التحليل وان كانت موجودة في الخارج
بوجود واحد كما ان اتصافه بكونه ضلعا للزاوية او قطرا للمربع وسهما
للمخروط ووترا للقوس يوجب كثرة في العوارض واختلافا في الحيثيات
الى كثرة العلل والاسباب وبالجملة اتصافه سبحانه بصفاته الكمالية
من العلم والقدرة وغيرها لا يستلزم كثرة لا في الداخل ولا في الخارج لا
في الذات ولا في عارض الذات لا في الوجود ولا في المهية لا في العين ولا
في الذهن لا في الحقيقة ولا في الاعتبار وكذلك الصفات الاعتبارية
التي يجوز اتصافه تعالى بها كالموجودية والمعلومية والشيئية والمبدائية
والاولية ليست مما يوجب تكثرا واختلافا لا في العين ولا في الذهن
فان الاعتبارات التي يستلزم اختلافا بالحيثيات والجهات هي مثل
الامكان والوجوب والعدم والوجودية والتقدم والتاخر ولهذا
حكموا بان كل ممكن زوج تركيبي لاشتماله على الامكان والوجود وحكموا
بان امكانه لاجل مهيته ووجوده لاجل ايجاب علته وكذا عدم
حصوله في مرتبة من مراتب الواقع مع حصوله في الواقع مما يستلزم

تركبا عقليا فى ذاته كما ان عدم حصوله فى وقت مع حصوله فى وقت
اخر مما يستلزم تركيبا خارجيا فى ذاته من مادة وصورة فهذه الصفات
وان كانت اعتبارية يوجب كثرة فى الموصوف واما التى ذكرها المعترض
نقضا على الحجة المذكورة من الوحدة والشيئية والمفهومية
وغيرها فليست مما يقتضى كثرة ولا اختلافا اصلا لا فى الذات ولا
فى حيثية الذات ولا فى الصفة ولا فى حيثية الصفة الا بحسب المغاير
فى المعانى والمفهومات وقد مر غير مرة ان اختلاف المفهومات انفسها لا
يستلزم ضرورة اختلافا فى ذات الشئ ولا فى صفته ولا فى اعتباره
هكذا يجب ان يفهم الاسماء الموحد اتصافه تعالى بالصفات الحقيقية و
بالصفات الاعتبارية وبالاضافات والسلوب حسب ما قررناه واوضحنا
سبيله ونبهنا اليه ليصفو توحيده عن شوب الاشراك والا فيقع
فى ضرب من الاشراك والالحاد والتعطيل كالاكثر المعطلين الذين جعلوا
عضين والله ولى الفضل العظيم **حكمة عرشية يبطل بها**
شبهة فخرية لعلك ترجع وتقول ان ما ذكرته
مناقض لما قررنا من اتحاد حقيقة العلم والقدرة والارادة و
غيرها من نعوت الكمال وصفات الجمال عينا وعقلا بلا اختلاف حيثية
لا فى الخارج ولا فى الذهن ولو بحسب الاعتبار اذ لو كان الامر كما قررت
وصورت لكان كل عالم قادرا وكل قادر مريدا بل يلزم من ذلك
كون كل موجود عالما قادرا حيا مريدا مع ان الواقع ليس كذلك
بديهة واتفاقا فان كل احد يعلم ان الاجساد والجمادات ليست
علماء قادرين مريدين قلنا لو كنت ايها المناظر المعترض ذا قلب

منور بنور الكشف والعرفان وذا بصيرة غير محتجبة بحجب الاغشية فى
الاكوان تشاهدت جميع الموجودات التى فى الارض والسماوات عقولا
كانت او نفوسا او صورا او اجساما او اعراضا احياء علماء قادرين
مريدين لكن على تفاوت وجوداتها فان هذه الصفات اذا كانت متحدة
مع الوجود كانت شدتها وضعفها وكمالها ونقصها وخلوصها وشوبها
تابعة لشدة الوجود وضعفه وكماله ونقصه وخلوصه وشوبه فالمادة
الجسمية اذا حقق الامر فى نحو وجودها الخارجى ظهر ان وجودها مشوب
بالعدم وظهورها مندمج فى الخفاء منه وحضورها محتجب بالغيبة
وبقاؤها مختلط بالتجدد والزوال واستمرارها منضبط بتوارد الامثال
وذلك من وجهين احدهما من جهة الامتداد والانبساط فى المكان وافتراق
كل جزء منها من سائر الاجزاء فى الكون الوضعى والوجود التحيزى وقد
علمت ان كونها فى الوضع والحيز هو بعينه نحو وجودها فاختلاف اجزاء الجسم
فى الوضع والمكان هو بعينه اختلاف والتشخص وكون اجزاء الجسم بحيث
حضور كل منها يستصحب عدم سائر الاجزاء هو مقوم ذاته وحقيقته
وجوده ومحصل هويته وهويتها الاتصالية فذاته متقومة بالاعدام
والاحتجابات فذاته فى غشاوة من ذاته لانه محتجبة عن ذاته بذاته
وغائبة عن نفسها بنفسها فضلا عن ان يكون الشئ محتجبا بشئ اخر
عن نفسه او خافيا بنفسه عنه شئ اخر او غائبا بنفسه عن شئ
اخر وثانيهما من جهة تجدد الطبيعة فى الوجود وتبدلها فى الكون وسيلانها
كالماء الجارى شيئا فشيئا وتوردها آنا فآنا وحدوثها فى كل حين نحو
اخر فهاتان الجهتان برهانان على ان ليس للصورة الجرمية الهيولانية

وجود على شعوري لا لذاتها ولا لغيرها الا بواسطة صورة ماخوذة منها
مطابقة اياها لها حضور جمعي غير مادي ولا مخلوط بالاعدام والظلمات
والحجب والجهالات فان كل ما فرض منها عالما او عالميا في اي آن مفروض
كان غيره في ساير الآنات والازمنة وكل ما فرض حيوة او حيا في
حين مفروض كان موتا او فسادا في باقي الاحيان فلم يوجد منها
علم مستمر ولا حيوة باقية ولا ارادة ثابتة كحال اصل الوجود اذا
دق احد النظر وحدق البصر فانه يجد ان نقصان الاجسام والماديات
في الوجود هو بعينه نقصانها في العلم والحيوة والارادة فكما ان اصل
طبيعة الوجود فيها انشوب بالعدم حتى صار وجودها ضربا من العدم
لغاية النزول والخسة فكذلك صورها التي في الخارج كانها صورة
علمية قد نقصت وضعفت وتكدرت بدخول النقايص والقصور
في نزولها فصارت علما كلا علم وحيوة كالموت وارادة كالكراهة وقدرة
هي بعينها العجز وسمعا هو الصم وبصرا هو العمى وكلاما هو السكوت
فما ورد في الكلام الالهي من قوله جل ذكره وان من شئ الا يسبح بحمده
ولكن لا يفقهون تسبيحهم وقوله ولله يسجد من في السموات ومن
في الارض وما حكمت به مكاشفات ائمة الكشف والوجدان واصحاب
الشهود والعرفان ان جميع ذرات الاكوان من الجماد والنبات فضلا عن
الحيوان احياء ناطقون ساجدون لله مسبحون بحمد ربهم فهو اما لان
ان الوجود كما اشير من الصفات السبعة متلازمة بعضها لبعض غير
منفكة شئ منها عن صاحبه ذاتا وحيثية فكلما وقع عليه اسم الوجود
لابد وان يقع عليه اسماء هذه الائمة السبعة من الصفات الا ان

العرفي العام اطلق اسم الوجود على بعض الاجسام دون اسم القدرة والعلم وغيرها
لاحتجابهم عن الاطلاع عليها واما لان كل نوع من الاجسام الطبيعية
صورة اخرى مفارقة مدبرة لهذه الصورة الطبيعية فيفاض عليها
باذن الله مبدع الامر والخلق بابداع الامثال وتلك الصورة المفارقة
لكونها مقومة لهذه الصور الطبيعية فنسبتها الى هذه كنسبة الارواح
الى الاجساد وبين الجسد والروح نسبة اتحادية كما ستقف عليه فهي
حية بحيوتها عارفة بعرفانها بالحقيقة لا بالمجاز كما ظنه من لم يعرف الفرق
بين الجسم بالمعنى الذي هو مادة وبينه بالمعنى الذي هو جنس فانه بالاعتبار
الثاني متحد بفصله متحصل بصورته التي هي بانائه مفهوم فصله كما اشرنا
اليه وكلا الوجهين لطيف دقيق غامض شريف والاول اولى واشمل
والله ولي التوفيق فصل في الاشارة الى منهج آخر في ان الصادر الاول
واحد غير مركب وهو ان العلة المقتضية لابد وان يكون بينها وبين
معلولها ملايمة ومناسبة لا يكون لها مع غيره تلك الملايمة كما بين النار
والاحراق والماء والتبريد والشمس والاضاءة ولذلك لا يوجد بين النار
والتبريد والماء والاحراق والارض والاشراق تلك الملايمة ولو صدر
عن واحد حقيقي اثنان فاما بجهة واحدة او بجهتين لا سبيل الى
الاول لان الملايمة هي المشابهة والمشابهة ضرب من المماثلة في الصفة
وهي الاتحاد في الحقيقة الا ان هذا الاتحاد ان اعتبر بين الوصفين
كان مماثلة وان اعتبر بين الموصوفين كان مشابهة فرجع المشابهة
الى الاتحاد في الحقيقة ثم ان الواحد الحقيقي من كل وجه هو الذي
صفاته لا يزيد على ذاته فلو شابه الواحد لذاته شيئين مختلفين

تساوي حقيقة حقيقتين مختلفتين والمساوي للمختلفين بالحقيقة
مختلف والمفروض انه واحد هذا خلف ولا سبيل الى الثاني والا
لم يكن العلة علة واحدة حقيقية وهذا قريب الماخذ من ما سبق
واعترض عليه بعض الاذكياء بقوله ويرد عليه ان الملائمة المعتبرة
في العلة ليست هي الاتفاق في تمام المهية والمساواة في الحقيقة
بل في خصوصية بها يصدر هو عنها دون غيره كما بين النار والاحراق
فان مناسبتها للسخونة ليست لتمام مهيتها بل لخصوصية صورتها
النارية فلو كانت العلة ملائمة لذاتها الامرين لم يلزم ان تساويهما
في الحقيقة وهو ظاهر اقول اذا كانت العلة بسيطة كانت الخصوصية
بها ملائمة المعلول تمام حقيقة وذاته بخلاف ما اذا كانت مركبة كالنار
والماء فان الخصوصية التي بها تصدر عنها الاثر لا يلزم ان يكون تمام
حقيقتها بل يجوز ان يكون داخلا فيها كالصورة النارية للنار في فعل
الاحراق او عارضا لها كالكيفية الحرارة العارضة للماء المتسخن بالقسر
في فعله للسخونة في جسم اخر ثم قال بقي النظر في انه تعالى واحد حقيقي كما قصدوه
او ذهبوا الى انه تعالى وجود بحت بسيط بريء عن المهية وشوائب التكثر
مطلقا لكنهم قالوا انه عالم باعتبار وقادر من جهة ومريد من حيثية
عاقل من وجه معقول من وجه واذا جاز هذه الاعتبارات في هذا تعالى
فليجز ان يكون منشاء الصدور امور متعددة فلم يتفرع حينئذ ما
ذهبوا اليه من انه تعالى لما كان واحدا حقيقيا لم يصدر عنه الا امر بسيط
مجرد لتركب الجسم عن الهيولى والصورة واحتياج الهيولى الى الصورة
فلا يكون معلولا اولا والصورة ايضا محتاج في تشخصها الى العوارض

والى الهيولى فلا يكون معلولا اولا والعرض محتاج الى الموضوع وذلك المجرد ليس
نفسا لانها مع البدن وتحدث بحدوثه فهي اذن عقل مجرد وهو المطلوب اقول من
زعم ان اتصافه تعالى بالعلم والقدرة وغيرهما من الكمالات الوجودية للموجود
بما هو موجود مما يوجب اختلاف جهات وحيثيات ووجوه واعتبارات حتى
لا يكون واحدا من جميع الجهات والحيثيات فلا يخلص توحيده عن الاشراك
نعوذ بالله منه وقد اسمعناك ان حيثية كل صفة فيها هي بعينها
اذا حققتها حيثية الصفة الاخرى ايضا فعلمه تعالى بعينه قدرته وقدرته
تعالى بعينها ارادته ذاتا واعتبارا وكذا عاقليته بعينها معقوليته ذاتا
واعتبارا كما صرح به الشيخ الرئيس في اكثر كتبه بهذه العبارة كون ذات
الباري عاقلا ومعقولا لا يوجب اثنينية في الذات ولا اثنينية
في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن في العبارة تقديم
وتاخير للمعاني فان قلت العاقلية مضايفة للمعقولية والمتضايفان
لا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة لان التضايف قسم من
التقابل فكيف يصح اجتماع العاقلية والمعقولية في شيء واحد من
الجهة الواحدة قلت ليس الامر كما زعمته فانه لم يقم برهان على ان كل
متضايفين متقابلان لان معنى الاضافة وحدها كون احد المفهومين
بحيث يلزم من تعقله تعقل الاخر ومجرد ذلك الحد لا يستلزم تقا
بلهما في الوجود ولا تغايرهما في الحيثية نعم قد يكون بعض الاضافات
بخصوصها مما يقتضي التقابل والتخالف في الوجود بين المضايفين
فيهن كالمحرك والمحرك وكالابوة والبنوة والتقدم والتاخر والعظم
والصغر والعلو والسفل لا ان كل اضافة توجب ذلك فالصحيح ان احدهما

اقسام التقابل الاربعة هو التقابل الاربعة هو تقابل التضايف
لا ان احد اقسامه هو التضايف كما توهمه الجمهور حيثما ارادوا ان الحال
في التضاد وغيره على هذا المنوال وهو وهم فاسد على ما هو التحقيق
ثم قال اقول على ان في دليلهم ايضا نظرا من وجوه منها ان الصورة
جزء من علة وجود الهيولى البتة على ما يشير اليه تلويحا ثم ويلوح
اليه اشاراتهم فهي في الوجود متقدمة البتة على الهيولى فليجز ان
عن المبدا اولا معنى لصورة وطبيعتها وبتوسطها يصدر عنه الهيولى
على ما ذهبوا اليه في استناد الافلاك الى العقول التسعة واستناد
هيولى العناصر الى العقل العاشر ومنها ان كون حدوث النفس
مع الجسم مطلقا امر غير بين ولا مبين فلم لا يجوز ان يوجد اولا اقسام من
النفوس المجردة الفلكية ويوجد بتوسطها الفلك المتعلقة هي به
او غير ذلك انتهى قوله بعبارته اقول كل من اعتراضيه في غاية السقوط
لا يورده من ادنى بضاعة في فن الحكمة فالذي ذكره اولا من ان الصورة
جزء من علة وجود الهيولى وان كان صحيحا كما نظر اليه من مباحث التلازم
بينهما لكنه ما اخذ كيفية جزئيتها العلة الهيولى وما عرف ان الصورة
باي وجه وباية حيثية سبب للهيولى ومتقدمة عليها والا لما شرع
في تنويع هذا الاحتمال ودرى انه امر محال فان التي هي شريكة علة الهيولى
هي الصورة المطلقة بوحدتها المرسلة التي يفتقر في تحصلها الوجودي
وتشخصها الجزئي الى استعداد خاص وعوارض مخصوصة لا توجد الا
في الهيولى المنفعلة دائما على نعت التجدد وهذا انما ينضبط بحركة
وزمان وتجدد صورة بعد صورة مستتبعة لاستعداد فلا يمكن

ان

ان يكون الصورة الجسمانية او الطبيعية اول الصوادر ان يكون وجودها
في عالم الابداع قبل الاكوان المتجددة وذلك لان وجودها لا يخلو عن تناه وتشكل
ومقدار مخصوص ووضع معين وغير ذلك من الامور وهي اما داخلة في قوام
شخصيتها او من الامارات واللوازم للهوية التي ترتفع بارتفاعها
الهوية الشخصية لها وكل واحد من تلك الامور لا يمكن ان يكون
من لوازمها الحاصلة لها من ذاتها مجردة عن المادة وانفعالاتها
والا لكانت جميع الجرميات التي من نوعها متفقة في هذه اللوازم
الشكلية والمقدارية والوضعية حتى الاجزاء المفروضة لكل طبيعة
جرمية بالقياس الى كلها فلم يتصور عند ذلك كل ولا جزء واللازم
ضروري الاستحالة فكيف يجوز ان يكون اول الصوادر طبيعة
مرسلة غير متحصلة ولا متشخصة ثم يصير على تشخصها علة متوسطة
لصدور ما يفتقر هي في تشخصها الى ذلك الصادر بعد ما مر ان
العلة للشيء واحد سواء كانت قريبا او بعيدا او شرطيا او جزء
او آلة لا بد ان يكون بشخصيتها وهويتها متقدمة عليه واما
الذي قرره في بحث التلازم ان الصورة شريكة علة الهيولى
فهو انما يتصحح اذا كانت الصورة واقعة في عالم الحركات والانفعالات
حتى يكون جائز التبدل والتعاقب وكونها جائز التبدل والتعاقب
والاتصال والانفصال والوحدة والكثرة والحدوث والزوال
من ضروريات الصورة الجرمية المشتركة بين الكل والنوعية الفلكية
ولو من بعض الجهات على انك قد علمت من طريقتنا في حدوث العالم
من اثبات التجدد والكون والفساد لكل صورة طبيعية فكيف

يسع لعاقل ان يحتمل عنده كون صورة مادية اول الصوادر وهي عندنا
متدرجة الوجود وفي الحكمة المتعارفة ملتئمة الحقيقة من حيثيتين
حيثية بها تقبل الهيولى وحيثية بها تبعد الهيولى فالشيء الذي بحسب
الحقيقة ينتظم الذات من جهتين فعلية بقائية وجهة انفعالية
حدوثية لا يمكن ان يكون سببا لوجود ما يفتقر اليه فمن ذاته
ولو من جهة احدى الجهتين دون الاخرى الا ان يكون واقعا في عالم
الحركات والاستعدادات التي لا يمكن حصولها الا باسباب كثيرة
وعلل ذاتية وعرضية وايضا لو فرض ان الذي صدر من الواحد هو
الصورة وبتوسطها المادة فتلك الصورة اما صورة واحدة او صور
كثيرة فعلى الثاني لزم صدور الكثرة منه ابتداء وعلى الثاني
يلزم ان بعض الاجسام علة لبعض وهذا مما يبطل البرهان ثم
قوله على ما ذهبوا اليه من استناد الافلاك الى العقول العشرة
واستناد الهيولى العناصر الى العاشر اقول الخلط فيه ظاهر لان فيه
قياس الواحد المحض من كل جهة الى الواحد الذي له فيه كثرة من
جهة عقلية كما في استناد الفلك الى العقل او الى الواحد الذي
كثير في الخارج ايضا بوجه كما في استناد الهيولى الى العقل فان في
الاول صدر الفلك وهو واحد طبيعي ملتئم الذات من مادة
وصورة عن جوهر عقلي واحد قابل للتحليل العقلي الى جنس وفصل
او وجود وماهية او كمال وجودي ونقص عدمي وغنى وفقر فقد صدر
مركب عن مركب الا ان التركيب في المعلول اشد من التركيب في
العلة والوحدة بالعكس وهكذا الامر في كل مفيض ومستفيض

فاذا

فاذا كان كذلك فكيف يقاس حال صدور المركب عن البسيط الحق
بحال الصدور عن المركب وفي الثاني يقول صدرت الهيولى المشتركة
عن العقل باعانة الحركة المستمرة الفلكية التي بها في كل ان هوية بعد
هوية اخرى كما للهيولى في كل وقت هوية اخرى لصورة اخرى لاحقة من
جهة اقترانها بصورة اولى سابقة فهيهنا بالحقيقة الكثير الخارجي لكن
للكثير الخارجي وان كان في ضمن ذلك استناد واحد مبهم مشترك
الذات من جهة وحدتها الضعيفة المبهمة الى واحد عددي من
جهة انفراده عن ضمايم الحركات المتمادية والاستعدادات الاكوانية
فكيف يقاس الى هذا الواحد الذي مع الكثرة الى الواحد الذي
هو قبل كثرة ولا يكون معه في رتبة وجوده شيء فضلا عن كثرة
اشياء واما الوجه الثاني له في الاعتراض فهو ايضا فاسد لان
نفسية النفس هي بعينها نحو وجودها ليست كسائر الاضافات العارضة
للاشياء بعد وجودها وتحصلها كالابوة والاخوة والملك والسلطنة
فليس الامر فيها كما هو المشهور من ان نسبة النفس الى البدن كنسبة
الملك الى المدينة ونسبة الربان الى السفينة لان ذلك مبرهن
البطلان كما حقق فاذن لا يمكن ان يتصور للنفس بحسب وجودها
الشخصي مرتبة سابقة على البدن لا بالزمان ولا بالذات والهوية
فلو كانت علة للبدن فلابد ان يكون متقدمة عليه وهو محال
كما بيناه وايضا على طريقة الحكمة المتعارفة يقول النفس هي الجوهر الذي
يفتقر في فعله الى المادة فان الذي يستغني في فعله وايجاده عن
المادة فيكون عقلا لا نفسا فاذا كان الامر كذلك فلا يمكن صدوره

ماهو مادة لفعل النفس من النفس ولا مادة اخرى يمكن صدورها
عن النفس من النفوس اذ لا يمكن تحقق وضع لمادة تعلقت بها
النفس بالقياس الى مادة اخرى قبل وجودها بل انما الذى يحتمل
تسبب المادة بوضعها الخاص فى صدوره من النفس هى الاعراض
اللاحقة بالمواد بعد وجودها بل هيهنا قاعدة كلية فى انه لا يمكن
صدور مادة جسمانية مطلقا عن قوة جسمانية او صورة
متعلقة بالمادة سواء كان التعلق بها فى اصل الوجود او فى الفعل
والايجاد فسقط اذن احتمال كون الصادر الاول نفسا فلكية يصدر
بتبعيتها فلكا من الافلاك على ان باقى الافلاك ان كانت فى مرتبة
وجوده يلزم صدور الكثير معا وان كانت فيما دونها فيلزم امكان
الخلاء ان كان حاويا يلزم صدور ما هو فى مكان اعلى قبل تحديده
فيلزم امكان الخلا مع لزوم صدور الاعظم الاشرف عن الاصغر
الاخس وهذا كله من مجازفات الاوهام **فصل** فى قاعدة
الامكان الاشرف الموروثة من الفيلسوف الاول مما يتشعب عن اصل
امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحق قاعدة اخرى هى قاعدة الا
الاشرف مفادها ان الممكن الاشرف يجب ان يكون اقدم فى مراتب
الوجود من الممكن الاخس وانه اذا وجد الممكن الاخس فلابد ان
يكون الممكن الاشرف منه قد وجد قبله وهذا اصل شريف
برهانى عظيم جدواه كريم مؤداه كثير فوائده متوفر منافعه جليل
خيراته وبركاته وقد نفعنا الله سبحانه به نفعا كثيرا بحمد الله
وحسن توفيقه وقد استعمله معلم المشائين ومفيدهم

صناعة

صناعة الفلسفة فى اثولوجيا كثيرا وفى كتاب السماء والعالم حيث قال
كما هو المنقول عنه يجب ان يعتقد فى العلويات ما هو اكرم وكذا الشيخ
الرئيس فى الشفاء والتعليقات وعليه بنى فى ساير كتبه ورسايله ترتيب
نظام الوجود وبيان سلسلتى البدو والعود وامعن فى تاسيسه الشيخ
الاشراقى امعانا اشد بليغ فى جميع كتبه كالمطارحات والتلويحات وكتابه
المسمى بحكمة الاشراق حتى فى مختصراته كالالواح العمادية والهياكل
النورية والفارسى المسمى بپرتونامه والاخر المسمى بيزدان بخش وقد استعمل
هذه القاعدة فى اثبات العقول واثبات المثل النورية ارباب الانواع و
غير ذلك وقلده محمد الشهرزورى المورخ للحكماء فى كتاب الشجرة الالهية
فى تحريرها وشرحها شرحا مستوفا فنقول فى بيانه على محاذاة ما وجدنا
فى كتب الشيخ الاشراقى ان الممكن الاخس اذا وجد عن البارى جل ذكره
فيجب ان يكون الممكن الاشرف قد وجد قبله والا فاما ان جاز ان يوجد
معه فيلزم ان يصدر عن الواجب لذاته فى مرتبة واحدة من جهة واحدة
شيئان احدهما الاشرف والاخر الاخس وهو محال واما ان جاز وجوده
بعد الاخس وبواسطته فيلزم جواز كون المعلول اشرف من علته واما
ان لم يجز صدوره الاشرف لا مع الاخس ولا بعده ولا قبله كما
هو المفروض مع انه ممكن والممكن لا يلزم من فرض تحققه محال فان
لزم فانما يكون لاسباب خارجة عن ذاته وذات موجبه والا لم يكن
ممكنا وهو خلاف المقدر فاذا فرض وجوده وليس بصادر فرضا عن
الواجب الوجود اولا قبل الاخس وقد استحال وجوده مع الاخس
ولا بعده ولا بلا واسطة او بواسطة معلول اخر من المعلولات

نبا الضرورة وجوده لكونه ممكنا ولم يكن علته واجب الوجود ولا شيء
من معلولاته يستدعي جهة مقتضية لما اشرف مما عليه واجب
الوجود حتى يكون عدم حصوله في عالم الوجود لعدم علته من جهة
انه بمرتبة من الفضيلة والشرف يستدعي فاعلا اكرم واشرف
من فاعل هذا الصادر وفاعل الصادر الاول ليس الا الباري
الواجب تعالى فيلزم ان يكون ذلك الممكن مستدعيا بامكانه مبدأ
يكون اعلى واشرف من الاول سبحانه وذلك محال لان واجب الوجود
فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى في الشدة وشارح حكمة الاشراق
قد قرر هذا البرهان هكذا لو وجد الممكن الاخس ولم يوجد
الممكن الاشرف قبله لزم اما خلاف المقدر او جواز صدور
الكثير عن الواحد او الاشرف عن الاخس او وجود جهة اشرف
مما عليه نور الانوار لان وجود الاخس ان كان بواسطة لزم الاول
وان كان بغير واسطة وجاز صدور الاشرف عن الواجب لزم
الثاني وان جاز عن معلوله لزم الثالث وان لم يجز عنهما لزم
الرابع واذا بطلت الاقسام كلها على تقدير وجود الاخس مع
عدم وجود الاشرف قبل بالذات فذلك التقدير باطل ويلزم
من بطلانه صدق الشرطية المذكورة هي قاعدة الامكان الاشرف
واذ لا اشرف من واجب الوجود ولا من اقتضائه فمحال ان يتخلف
عن وجوده وجود الممكن الاشرف ويجب ان يكون اقرب اليه وان يكون
الوسايط بينه وبين الاخس هي الاشرف فالاشرف من مراتب
العلل والمعلولات من غير ان يصدر عن الاخس الاشرف بل العكس

من

من ذلك الى اخر المراتب انتهى كلام هذا الشارح بالفاظه **تنبيه
عرشي** المشهور عند المعتبرين لهذه القاعدة ان يراعى في جريانها
شرطان احدهما استعمالها في متحد المهية للشريف والخسيس دون
غيره والثاني استعمالها فيما فوق الكون الابداعيات دون ما تحت
الكون وما في عالم الحركات ولما كان الوجود عندنا حقيقة بسيطة
لا يتفاوت افرادها في ذاتها الا بالكمال والنقص في نفس حقيقته
المشتركة فيتكثر بها المهيات نوعا او في عوارضها بامور خارجية فيتكثر بها
افراد مهية واحدة من الوجود شخصا والثاني لا يكون الا في عالم
الحركات والاستعدادات فالقاعدة جارية في اثبات الممكن الاشرف
اذا وجد الممكن الاخس وان لم يكونا جميعا تحت مهية واحدة
نوعية لان اتحادهما في طبيعة الوجود وهي طبيعة واحدة بسيطة
لا اختلاف لها في ذاتها المشتركة يكفي في جريان القاعدة في اثبات
ان الاشرف من افرادها يجب ان يكون اقدم من الاخس وان كل
مرتبة من مراتب الشرف بالاضافة يجب ان يكون صادرة عن
الحق الاول جل ذكره واما الشرط الثاني فيجب مراعاته ضرورة
لئلا يرد ان القاعدة لو كانت حقة لزم ان لا يكون بعض الاشخاص
ممنوعا عما هو اشرف واكمل له وليس الامر كذلك فان اكثر الخلق ممنوع
عن كمالاتهم العقلية او الحسية مع ان حصولها لهم اشرف واكمل
من عدم حصولها لهم وذلك لان القاعدة انما يكون مطردة في
الامور الممكنة الثابتة الدائمة بدوام عللها الثابتة المرتفعة
عن تاثير الحركات الفلكية والاوضاع السماوية والانوار الكوكبية

المقتضية لحصول الحادثات وزوال الممكنات بحسب تفاضلها
في الوجود وتمانعها في المكان والزمان وتنافيها في المادة والموضوع كالمركبات
العنصرية والاشخاص المتكونة فان الحركات السماوية كما انها مؤثرة في
وجودها كذلك مؤثرة في عدمها فان كثيرا مما في عالم الكون والفساد
يمكن عليها في ذاتها وهويتها اشياء كثيرة كمالية ثم يصير ممنوعة
باسباب اخرى خارجة عن ذاتها فهي ربما يكون محرومة عما هو اكمل
واشرف لها لمانعة اسباب سماوية وعلل طبيعية تابعة لاستعدادها
ارضية تابعة للحركات السماوية بانوارها واوضاعها ومطالعها ومغاربها
فاذن يجوز ان يعطي الشيء الواحد امرا شريفا تارة وخسيسا اخرى بسبب
اختلاف الاستعدادات واما الامور الدائمة فان شرفها وخستها
تابعان لشرف الفاعل وخسته لا غير فلا يختلف الامور هنالك
الا لاختلاف الفاعل او لاختلاف جهات الفاعل فيفعل بالاشرف
الاشرف وبالاخس الاخس فاتضح الفرق بين ما يطرد فيه الامكان
الاشرف وبين ما لا يطرد واندفع التوارد ومما يجب ان يعلم ان الخسيس
في الاشياء الكائنة والفاسدة وان امكن ان يكون متقدما
على الشريف زمانا وطبعا بحسب الاعداد كالنطفة يتقدم على
الحيوان والبيضة على الدجاج والبذر على الشجر والعنصر على الجماد
لكن عند التامل يظهر ان الشريف متقدم على الخسيس ذاتا بحسب
الايجاد وان الفضل والكمال للمتقدم بالذات في الايجاد والخسة
والنقيصة للمتاخر بالذات فيه وقد مر سابقا ان ما بالفعل
ابدا متقدم على ما بالقوة على الاطلاق وانك لو تصفحت الاشياء

و

وترتيبها بالذات لا بالعرض لوجدت ان الشريف متقدم دائما على الخسيس
وان الوجوب متقدم على الامكان والجزئي متقدم على الكلي والفصل متقدم
على الجنس والتشخص على النوع والصورة على المادة والوحدة على الكثرة
والاتصال على الانفصال والوجود على العدم والخير على الشر والصدق
على الكذب **شك وتحقيق** ان على برهان القاعدة بحثا قويا
وشكا عويصا وهو ان في نظم البرهان خلطا بين الامتناع والامكان
بالذات وبين الامتناع والامكان بالقياس الى الغير فمن الجائز ان
يكون ما هو ممتنع بالذات ممكنا بالقياس الى الغير لان بالغير لان الامكان
لا يكون بالغير كما مر ومن الجائز ايضا كون الممكن بالذات بحيث يكون
الممتنع الذاتي ممكنا لا ابدا بل بالقياس اليه فجهة اشرف مما عليه واجب
الوجود وان كانت ممتنعة بالذات لا محالة لكن لا يمتنع امكانها بالقياس
الى الممكن الاشرف المستدعي اياها قال العلامة الدواني في شرح الهياكل
بعد تحرير البرهان بصورته ومادته انما يتم ابطال الشق الاخير
لو كان امكان المعلول مستلزما لامكان العلة وهو منقوض بان انتفاء
المعلول الاول لا يمكن مع ان علته وهو انتفاء الواجب مستحيل والحق
التحقيق ان امكان المعلول يستلزم امكان العلة نظرا الى ذات المعلول بمعنى
انه اذا نظر الى المعلول لم يوجد فيه ما يوجب استحالته وانتفاء ذلك ثم في
صورة النزاع كما في صورة السند قال ويمكن ان يقرر هكذا ما ليس
موجودا قبل الموجود الممكن ليس ممكنا اشرف منه وينعكس بعكس
النقيض الى قولنا ما هو ممكن اشرف فهو موجود قبله بيان الاول
انه لو كان ممكنا اشرف فعلى تقدير وجوده اما ان يوجد من الواجب

بلاواسطة وقد فرض وجود الاخر منه بلاواسطة فيلزم صدور
الكثير من الواحد او بواسطة وتنحصر في الاخس فيلزم كون العلة
اخس من المعلول والازمان محالان وما يلزم منه على تقدير
وجوده محال فهو محال فامكانه يستلزم كونه محالا وفيه ايضا
مثل النظر السابق والحق ان اريد بالامتناع الاشرف ما يشمل الا
متناع بالغير فهو كذلك وان اريد الامتناع بالذات فلا يتم كما ذكر
انتهى قوله بالفاظه اقول في حله ان الامكانات كما علمت من طريقتنا
تابعة الموجودات بحسب تبعات المهيات الممكنة عن مراتبها فان
المجعول بالذات والصادر من الفاعل هو وجود اي مهية كانت
ثم العقل يحلل الموجود بضرب من التحليل الى طبيعة الوجود ومعنى
خاص كلي هو المسمى المهية كما مر وتلك المهية هي المتصفة
بالامكان اذا لوحظت في ذاتها من حيث هي هي من غير اعتبار
الوجود ولا العدم فالمهيات وامكاناتها تابعة للموجودات وجميع
سلسلة الموجودات ينتهي الى الواجب جل ذكره فلا يتصور ممكن
من الممكنات لا يكون وجوده اذا فرض مستندا الى واجب الوجود
يتصور ان يكون بحيث يستدعي امكان وجوده او الى ما يستند
اليه ولا علة هي ممتنعة بالذات فاذن ذلك من مجازفات الوهم
وايضا نقول من طريق اخر ان الواجب بالذات تعالى وتعاظم ان
يكون مرتبة من الشرف والكمال يتصور ان يمتنع عليه بل كل كمال
وفضيلة وكل حيثية فعلية وجهة وجودية يجب ان يتحقق
فيه على وجه اعلى واشرف فكلما فرضت مرتبة من مراتب الشرف

والفضل

مه وهو تجويز كون الممكن مستلزما للمحال وهذا البحث منه مطرد في جميع البراهين التي يثبت فيها المط بابطال نقيضه لكونه مستلزما للمحال وقد فككنا هذه العقدة باذن الله تعالى منه

والفضل انها فوق ما عليه من واجب فهي عند الفحص والبرهان نعلم
انها فيه لا محالة اذ لا جهة فيه غير جهة الوجوب بالذات انه لو وجدت
فيه من جهة امتناعية او امكانية لم يكن بسيطا كما علم من برهاننا
على التوحيد فكل كمال يستدعي ممكن بالذات لم يجب ان يكون موجودا
او في ما يستند اليه اذ الواجب الوجود بالذات هو واجب الوجود من
جميع الجهات والحيثيات الوجودية التي تفرض وتوجد في كل شيء من الاشياء
فذاته الاحدية الحقة تامة وفوق التمام من كل جهة كمالية وحيثية
وجودية تمامية غير متناهية وفوقية غير متناهية لا انه وراء ما لا
يتناهى قوة في التاثير الايجادي بما لا يتناهى قوة في الشدة الذاتية
الوجوبية التي لا حظ لاحد منها ولا نصيب لعقل من العقول القدسية
الاطلاع عليها والتشوق اليها والتعشق لها وانما البرهان يؤدي الى اثباتها
ويحكم بثبوتها فلا يمكن ان يتصور مرتبة من مراتب المجد والشرف ولا مرتبة
من مراتب اللاتناهي بجهة من جهات الشدة او العدة او المدة لا يكون
متحققة في ذاته البسيطة الحقة او لا يكون ثبوتها وتحققها فيها
على وجه اعلى واشرف بالوجوب الذاتي لما مر من ان جميع الحيثيات الوجودية
نسبتها الى ذاته نعم ليس الا على وجه الضرورية الازلية واذا اتضح هذا
فقد انكشف انه ليس في ضيع البرهان المذكور خلط بين الامكان
بالذات والامكان بالقياس الى الغير ولا اشتباه بين الامتناع بالذات
والامتناع بالقياس الى الغير هذا ثم الذي ذكره هذا القايل المشهور
بالتحقيق والتدقيق ليس بصحيح في نفسه وان الاشكال الذي يرد في
المشهور على قولهم الممكن لا يستلزم محالا الا بامكان عدم المعلول الاول

استلزامه لعدم الواجب لا يندفع بما ذكره فان الامكان الخاص
بالقياس الى الغير انما يتصور بين شيئين لا يكون بينهما علاقة
ذاتية ونسبة ايجابية علية ومعلولية واما اللذان بينهما
هذه العلاقة فللعلة وجوب بالقياس الى معلولها لاحتياجه اليها
وللمعلول وجوب بالقياس الى علته لاقتضائها اياه فالاشكال المشهور
غير مندفع بما قرره ولا البرهان المذكور منقدح بما صوره واما
حل الاشكال فقد مر بيانه موافقا لطريقتنا من ان المعلول ليس الا
نحو الوجود على طريق الاستتباع والوجوب واما الامكان فهو حال
المهية الماخوذة في ذاتها ولا علاقة ولا ارتباط بين المهية وبين
العلة وجودا ولا عدما فامكانها لا يستلزم شيئا من وجود العلة
وعدمها اذ لو استلزمت في ذاتها بذاتها علة لكانت من حيث هي
مرتبطة مجعولة بها وذلك باطل كما سبق واما النظر الى الوجود الذي
هي متحدة به فليس له حيثية الا حيثية الوجوب بالوجوب
بالذات والقيام بالقيوم الحق وهو الوجوب العقلي لا غير ولا يمكن
فيه فرض اللاوجود لانه فرض النقيضين مواطاة واشتقاقا جميعا
لما مر ان الوجود موجود في ذاته فالممكن غير مستلزم للمحال والمستلزم
للمحال اعني عدم المعلول الاول لعدم الواجب هو غير ممكن في نفسه
بل هو في نفسه محال بالغير الذي هو المحال بالذات ولا جهة فيه
غير المحالية فتفطن اشكال فكري وانحلال نوري
انه قد وقع لنا في سالف الزمان اشكال مفصل على قاعدة
الامكان الاشرف هو ان العقول انوار محضة متفقة في حقيقة

النورية

النورية البسيطة متفاوتة بحسب الشدة والضعف في اصل تلك
المهية النورية على طريقة الحكماء الفرس والاشراقيين وهي عندنا
وجودات صرفة غير مشوبة بعدم خارجي متفقة في طبيعة الوجود
المطلق وهي حقيقة بسيطة خارجية متفاوتة بالشدة والضعف
كما مر فيلزم على كل من المنهجين ان يوجد بين كل اثنين واقعين
في سلسلة العلية والمعلولية افراد بلا نهاية وكذا بين نور الانوار
والمعلول الاول يجب ان يوجد احاد بلا نهاية لاشتراك النورية الوجودية
بينه تعالى وبين ساير الانوار الصرفة والوجودات المحضة وذلك
لانه ما من مرتبة من الشدة الا ويتصور بينها وبين ما هو اشد
منها مرتبة اخرى بل مراتب غير معدودة تكون هي اشد من تلك المرتبة
واضعف من ما فوقها فقاعدة الامكان الاشرف جارية فيها حاكمة
بتحقق وجودها فيكون موجودة لا محالة وكذا تجري وتحكم بوجود مرتبة
بينها وبين كل من الطرفين وهكذا الى ما لا نهاية له فيكون بين كل
عقل وعقل ونور ونور وجود عقول عقول وانوار غير متناهية
مجتمعة مترتبة ترتيبا انيا وهو ممتنع على انها محصورة بين
حاصرين بل يلزم هناك وجود سلاسل غير متناهية وهذا ا
لاشكال مما عرضته على كثير من فضلاء العصر وما قدر احد على
حله الى ان نور الله قلبي وهداني ربي الى طريق مستقيم وفتح
على بصيرتي باب ملكوت السموات والارض بمفتاح معرفة نفسي
فان معرفة النفس مفتاح خزائن الملكوت وذلك لاني نظرت الى
نفسي فوجدتها انية صرفة لا يدخل فيها جسد ولا عضو من

الاعضاء كالقلب والدماغ او بخار يسمى عند الاطباء بالروح ولا ايضا
يدخل فيها امر ذهني ولا حيثية عقلية لان جميعها يغيب
عن ذاتي وذاتي لا تغرب عن ذاتي ابدا كما استفاده صاحب
التلويحات عن الفيلسوف المعلم للمشائين في الواقعة ثم وجدت
ذاتي وانيتي غير محدودة في حد معين ومرتبة مخصوصة
لا يتعداها بل ذاتها مع وحدتها وبساطتها يعقل الاشياء
المعقولة بذاتها ويتخيل الصور المتخيلة بذاتها وكذا يدرك
الصور المحسوسة بذاتها لا كما توهم كثير من النظار ان النفس
مدرك المعقولات بذاتها ويدرك غيرها بالآلات عنوا به
ان المدرك بالذات للمتخيلات والمحسوسات هي آلة لا النفس وهذا
في غاية السخافة والبطلان كيف والمستعمل للآلات الجزئية
في امر جزئي محسوس لابد ان يدركهما اجمالا والا لم يكن الآلة آلة
طبيعية ولا القوة قوة نفسانية بل حيوانا مباين الذات الا
انه صار بقوته ومادته ونفسه وجسمه عضوا من اعضائنا
كالبصر والاذن وغيرهما وتجويزه خروج عن الغريزة العقلية
نعم هذه الآلات استعمالها لاجل تخصيص الحدوث الادراكات
والمدرك بالذات في الجميع هي النفس كما سنكشف لك زيادة
في الايضاح في مباحث علم النفس فاذن كل نفس الانسانية
مع وحدة وجودها وهويتها لها درجات ذاتية من حد العقل
الى حد الطبيعة والحس فلها مقام في عالم العقل ومقام في
عالم المثال ومقام في عالم الطبيعة وكل واحد من هذه المقامات

الثلثة ايضا متفاوتات الدرجات قوة وضعفا وكمالا ونقصا فحس يكون
اقوى واشد من حس اخر في باب الحس كالبصر اقوى من السمع وكذا
خيال اقوى وانور من خيال اخر في باب التمثل وعقل اشرف واوضح
من عقل اخر في باب التعقل فهي مع صرافة وحدتها كثيرة المقامات
رفيعة الدرجات فاذا كانت النفس حالها كذلك فالعقول اولى بهذا
الحال فعلى هذا القياس حال كل عقل في وحدته الجمعية المنطوية
فيها مراتب وحدود غير متناهية فرضية موجودة بوجود واحد
اجمالي اعلاها واشدها هو ما يلي ادون مراتب ما فوقه وادناها
وانقصها هو ما يليه اعلى مراتب ما هو تحته ويتلوه في سلسلة
الابداع وان سئلت الحق فالعقول القادسة على تفاوت طبقاتها
طولا وعرضا كلها من المراتب الالهية والشئون الصمدية والزوائد
النورية لانه سبحانه رفيع الدرجات ذو العرش واما بعدها الاجل
تعدد اثارها من الافلاك وغيرها من انواع البسائط والمركبات
فذلك لا يقدح في وحدتها في الوجود بل انما يوجب ذلك
كثرة الجهات والحيثيات فيها باعتبار الشدة والضعف والعلو
والدنو والكمال والنقص فتفعل بالاشرف الاشرف من الطبائع
وبالاخس الاخس منها وبالاعلى الاعلى من طبقات الاجرام كالفلك
الاعلى وما يتلوه وبالادنى الاسفل منها كالارض السفلي ومايقربها
وكذا قدمها ودوامها ببقاء الله تعالى لا ينافي حدوث العالم وتغير
ما سوى الله جميعا كما اتفق عليه جميع اهل الملل واقمنا البرهان
القاطع الخالي عن الجدل كما سنوضحه ايضا فيما بعد باشد ايضاح

وذلك لما اشرنا اليه مرارا انها من حيث ذاتها من لوازم الاحدية
والشئون الالهية وهي لوامع وجهه وتجليات نوره واما من حيث
نسبتها الى ما يصدر عنها على التدريج والتجديد من خلق جديد
فهي حادثة من هذه الجهة متجددة لان العلة مع المعلول في الوجود
من جهة ما هي علة له فلا محالة تتجدد بتجددها لكن كيفية
هذا التجدد من جانب العلة الثابتة الذات ونحو ارتباط المتغير
بالثابت الذات مما يصعب دركه على اكثر النظار ويسهل على من
وفق له من ذوي الابصار **تبصرة مشرقية** اعلم ان للوجود المطلق حاشيتين
احديهما واجب الوجود وهو الغاية في الشرف لانه غير متناهي الشدة
في الكمال وغير متناهي القوة في الفعال والاخرى الهيولى الاولى وهي
الغاية في الخسة لانها غير متناهية القصور عن الكمال وغير
متناهية الامكان والقوة في الانفعال ولا تنزل الوجود اليها
ما لم يقع له المرور على جميع الاوساط المترتبة وكذا لم يرتفع الوجود
في الاستكمالات الى التقرب الى الله تعالى ما لم يقع له المرور على جميع
الحدود المتوسطة بينها وبين الله على الترتيب الصعودي
فاذا تقررت هذه المقدمة بالبرهان كما اشرنا اليه سابقا
وسيتضح للناظر الحاذق زيادة ايضاح ان شاء الله ظهر وتبين
انه كما يمكن اثبات الموجودات المتوسطة بقاعدة الامكان الاشرف
يمكن اثبات كثير منها بقاعدة اخرى لنا ان نسميها قاعدة الامكان
الاخس وقد استعملناها حسب ما اشار اليه معلم الفلاسفة
في كتاب اثولوجيا في كثير من المواضع منها ان الارض وغيرها من بسائط

العناصر

العناصر بعد ان ثبت ان لكل منها امرا عقليا وصورة مثالية في عالم
المفارقات ثبت ان لها نفسا او قوة نباتية ولها ايضا حيوة نفسانية
وقوة خيالية موجودة في عالم البرزخ ومنها ان للكل طبيعة جسمانية
مباشرة للحركة بعد النفس الحيوانية وقبل النفس المستدير الذي
هو من قبيل الاعراض ومنها ان للنباتات طبيعة جوهرية شانها
حفظ التركيب وحفظ الكيفية المزاجية وهي المزاولة للمادة با
ستخدام النفس النباتية اياها وليست هذه القوى اعراضا كما هو
المشهور بل جواهر الا ان وجودها غير مباين لوجود ما هي قوة له الى غير
ذلك من المواضع التي سيقع لك العثور عليها ان كنت من اهله
ان شاء الله **فصل** في نتيجة ما قدمناه من الاصول وثمرة ما
اصلناه في هذه الفصول فنقول انه جلت كبرياؤه في غاية الكمال
والفعلية والوجوب بحيث لا يتطرق فيه شوب عدم ونقيصة
فاول ما يصدر ويترتب عليه يجب ان يكون اشرف الموجودات
التي لا يصفو عن شوب عدم ونقص فيجب ان يكون ذلك من جنس
العقول دون النفوس فضلا عن ما دونها وذلك لان النفوس
بما هي نفوس قد شيب فيها ضربان من العدم احدهما العدم التحليلي
الذهني الذي لا عين له في الخارج لانه منسحق في الوجود فلا يوجب
تركيبا خارجيا ولا ذهنيا الا في ظرف التحليل حيث يحلل العقل كل
موجود دون الحقيقة الصمدية الى طبيعة اصل الوجود والى كونه
محدودا بحد معين من الوجود ففيه زيادة اعتبار غير اعتبار حقيقة
الوجود بما هو وجود فذاته كانها امر مزدوج الحقيقة من وجود وعدم

وكمال ونقص وخير وشر ونور وظلمة ووجوب وامكان وجهة وهوية
الا ان عدمه مضمحل بالوجود وشره بالخير ونقصه مندمج في الكمال
وظلمته مقهورة تحت شروق النور وامكانه مطوي في الوجوب و
في عين الهوية الوجودية فليس له في نفس الامر عدم ولا شرية ولا نقص
ولا ظلمة ولا امكان ولا جهة بل هذا اعتبار من الاعتبارات الذهنية
وثانيها هو العدم الواقعي المستلزم للتركيب الخارجي في الشيء من العدم
والوجود اعني القوة والفعل فان النفس ابدا فيها شيء بالقوة وهو
كمالها المنتظر وشيء بالفعل وهو وجودها اذ لو لم يكن لها كمال مترقب
ولا حالة منتظرة كانت عقلا لا نفسا ففيها نوعان من العدم فلا
يصح ان يكون هي اقرب المفطورات من الحق الواحد واشرف المجعولات
بعد درجة الاول ولا يصح ايضا ان يكون من جنس الطبايع والصور المقارنة
للمواد لان مقارنتها مقارنة افتقارية في الحقيقة والفعل جميعا
ففيها دخول العدم من ثلثة اوجه الوجهان المذكوران في النفس والثالث
الثالث ان العدم سبب لوجودها او الوجود سبب لعدمها او العدم
الاول هو قوة وجودها والعدم الثاني هي مادة تكونها وتقدم الاول
عليها تقدم بالطبع وتاخر الثاني عنها تاخر بالذات فذاتها في كل
حين محفوف بالعدمين لانها تدريجية الحصول وجودا وبقاء
والفرق بين النفس والطبيعة انها اعني النفس الكلية الفلكية
متميزة الحقيقة الذاتية متحدة الهوية التعليقية فلها في
ذاتها الشخصية حيثيتان احديهما تجردية عقلية باقية والاخرى
تعقلية تدبيرية متبدلة واما الطبيعة فانما هي عين الهوية

التعلقية

التعلقية المتجددة في ذاتها الشخصية وان كان لكل طبيعة نوعية
سبب عقلي ذو عناية بها لكنها خارجة من جهة استغراقها في الهيولى
عن ذلك المدبر النوري وظاهر ان الصورة المقدارية لتضاعف الاعدام
فيها لا يمكن ان يكون اول الصوادر وتلك الاعدام اولها عدم الكمال
الاتم اللازم للقصور الامكاني والثاني هو فقد الكمال المنتظر والثالث
فقد ذاته عن ذاته في كل وقت وزمان والرابع غيبة ذاته عن ذاته في
كل حد ومكان واما الهيولى الاولى فهي القوة الصرفة والامكان الاستعدادي
المحض وقيل الفرق بينها وبين العدم الذي هو احد الاسباب الثلثة
للكاينات مع السببين الاخرين وهما الصورة والهيولى ان العدم
معدوم بالذات موجود بالعرض والهيولى موجودة بالذات معدومة
بالعرض ومعنى هذا الكلام ان العدم السابق للحادث المتجدد
الهوية بالذات وان كان متحدا مع وجود جزئه السابق بالعرض لكنه
بالذات لانها مستكملة به متجددة معه لكنها قوة استعدادية عدمية
بالقياس الى ما بعده من المتجددات بالطبع وليست قوة بالقياس
الى ما تصورت به بالفعل فهي موجودة بالذات معدومة بالعرض
فان القوة على شيء لم يوجد بعد بالفعل لا بد وان يكون قوة لشيء
موجود بالفعل فهي من حيث انها قوة لشيء موجود بالفعل فهي من
حيث انها قوة على الشيء معدومة ومن حيث انها قوة من الشيء او
قوة للشيء او قوة بالشيء موجودة منه او له او به واما العرض فبالفرض
متاخرة عن وجود الموضوع كتاخر الهيولى عن الصورة وهو اشد
تاخرا عن الموضوع من الهيولى عن الصورة وهو اشد تاخرا عن

من الهيولى عن الصورة لما علمت ان ليس للبارى عز جل فى كونه عرض قايم به
او صفة زايدة قديمة او حادثة كالارادة القديمة او الحادثة التى اثبتها
الاشاعرة والكرامية حتى يتوهم متوهم ان اول الموجودات عنه تعالى
عرض موضوعه ذاته تعالى فاذن اول ما يوجد بعد الذات الاحدية
من كل وجه موجود واحد مستقل الذات والفعل جميعا فلا يكون
الا عقلا محضا لانتفاء الوجود من الهيولى والوحدة من الجسم
والاستقلال فى الذات من الصورة والعرض وفى الفعل من
النفس تبصرة تفصيلية المناهج لاثبات هذا الموجود المفارق القدسى
المتوسط فى الشرف والعلو بينه تعالى وبين عالم الخلق الواسطة لافاضة
الخير والجود على الدوام كثيرة الاول من طريق النبوة والالهام كما
اشار اليه سيدنا سيد المرسلين سلام الله عليهم وعليه و
آله اجمعين بقوله اول ما خلق الله العقل وقوله اول ما خلق الله
القلم لانه واسطة تصوير الموجودات وترتيب النظام كالقلم فى
الكلام وترتيب الارقام وقوله اول ما خلق الله نورى وقوله خلقت
انا وعلى من نور واحد والثانى من منهج امتناع الكثير عن الواحد فبا
لضرورة يجب ان يكون اقرب الاشيا منه ذاتا واحدة بسيطة
متبرئة عن ملابسة العدم الخارجى والقوة الاستعدادية
مستغنية فى ذاته وفى فعله عن غيره مبدعه وقيومه ليصح
ان يكون واسطة فى افاضة الخير والجود من معطى الحق على ما
عداه من المخلوقات ورشح الفيض الدايم على ساير المجعولات
فهو لا محالة امر عقلى وجوهر قدسى لانتفاء هذه النعوت من



من الجسم وجزئيه وهما المادة والصورة وكماله وهو النفس فضلا عن
العرض الثالث من سبيل الامكان الاشرف والاشبه فى ان العقل
اشرف من ساير الممكنات وهو فرد من افراد الوجود ومرتبة من
مراتبه والوجود طبيعة واحدة نوعية على الوجه الذى قررناه
وان لم يكن نوعيتها باعتبار عروض الكلية لها فى الذهن كما فى
الماهيات فيكون الموجود الاشرف ممكنا لا محالة بالامكان العام
فيجب حصوله قبل الاخس الموجود الاول عنه سبحانه فوجب
ان يكون اشرف الذوات العقلية والجواهر النورية واشدها
قوة واكملها هوية وابعدها عن النقيصة والقصور واقربها الى مبدء
المبادى وغاية الغايات والرابع من مسلك الملايمة والمناسبة
الذاتية بين المقتضى والعلة التامة ومعلولها والفاعل التام
وفعله فيجب ان يكون المناسبة الذاتية الحاصلة للعقل
الاول والمبدا الاقدم اتم واكمل ما يتصور من المناسبات بالقياس
الى اى ممكن فرض بعده فاذن انه هو الاكرم العقول القادسة
وابسط الجواهر العقلية وانور الذوات النورية بعد نور الا
نوار الخامس من جهة اخراج ما بالقوة الى ما بالفعل للنفوس
فى باب كمالاتها العلمية والعملية فان شيئا من الاشياء
اذا كان بالقوة فى كمال ثم صار بالفعل فى ذات الكمال فمخرج ذاته
من حد القوة الى حد الفعل لا يمكن ان يكون ذاته والا لكان
الامر الواحد مفيدا ومستفيدا عن نفسه لنفسه وايضا لو
كانت الذات بذاتها مقتضية الخروج من القوة الى الفعل لما

كانت بالقوة اصلا وايضا الخارج من القوة الى الفعل اشرف واكمل
من حيث الفعل واخس وانقص من حيث القوة والقبول فلو
كان خروجه منها اليه من تلقاء ذاته لكانت ذاته اشرف من
ذاته وذاته انقص من ذاته ليفعل ويقبل ويكمل ويستكمل و
بالجملة يلزم ان يكون معطي الكمال قاصرا عنه فاذن النفس
العاقلة لا تستطيع ان تخرج ذاته من القوة الى الفعل ومن
العقل الهيولاني الى العقل الصوري بواسطة الاستعداد
والتهيؤ الذي هو العقل بالملكة فلابد من معلم قدسي
مصور عقلي متوسط بين الفياض الحق تعالى والنفوس
المستكملة بالعقل بالفعل فهو واهب الصور باذن الله
ويجب ان يكون بريئا من القوة والانفعال والا لاحتاج الى
مكمل اخر يخرجه من القوة الى الكمال ويعود الكلام اليه ايضا
وهو محال او ينتهي الى مكمل لا يكون فيه شوب قوة استعدادية
وليس هو الواجب القيوم بلا واسطة اذ النفوس كثيرة والواجب
واحد محض فلابد من متوسط عقلي وقد علمت في مباحث
العقل والمعقول ان قياس العقل الفايض منه على قابلية
النفس وصيرورتها عقلا بالفعل متحدة به قياس النور
الفايض من الشمس باذن ربها على البصر اذ به يصير البصر
بصرا بالفعل بعد ما كان بالقوة في باب الابصار وبه يصير
المبصرات مبصرات بالفعل بعد ما كانت مبصرات بالقوة
وقوة البصر تتحد بالنور الذي هو المبصر بالفعل والباصر بالفعل

والمبصر

والمبصر بالفعل وبه يكون ساير الامور التي تتعلق بها الابصار
مبصرة بالفعل دون ذاتها وذات المهيات التي تصير معقولة بهذا
العقل الذي اتحدت به لا بانفسها كما ان الاعيان الثابتة و
المهيات تصير موجودة لا بانفسها بل بالوجود الذي تتحد بها كما
من طريق الهيولى والصورة وكيفية التلازم بينهما حيث يحتاج
وجود الهيولى الى واحد بالابهام من صورة مطلقة غير متخصصة
بشيء من افرادها وواحد بالهوية التحصيلية وهو الجوهر العقلي
المعقب لكل صورة زائلة عن الهيولى بصورة عاقبة اياها
وحدتها الشخصية الدايمة بوحدة مرسلة متبدلة الافراد
ووحدة ثابتة باقية كما مر بيانه في مبحث التلازم السابع من اسلوب
الطبيعة المتجددة الهوية عند نافانها لما كانت متجددة الهوية
دون المهية فلا يمكن ان يكون مفيض وجودها ذاتا حادثة من كل
وجه كواجب الوجود ولا ايضا طبيعة اخرى والا لعاد الكلام الى تجدد
هويتها وحاجتها الى سبب موجب لوجودها فيلزم التسلسل او الدور
وهما ممتنعان فكذا ما يؤدي الى احدهما اولا النفس فانها كان
حكمها من حيث تعلقها الى البدن واستكمالاتها اللازمة لوجودها
حكم الطبيعة في الانقضاء والتجدد والتصرم والتبدل ولا الهيولى
لانها قوة انفعالية لا صورة فعلية ايجابية موجبة وجودها
ومقتضى ذاتها من حيث الثبات المضمن فيه التجدد والحدوث
جوهر عقلي وصورة مجردة ومثال ربوبي وملك كريم واسم الهي الذي
من مذهب الاشواق والاعراض والشهوات وميول الاشياء الى

الكمالات وتوجهها الى الغايات فلا محة لابد لان يكون لكل نوع
طبيعى غاية كمالية عقلية ليصح توجه افرادها بحسب الجبلة و
تشوقها بحسب الغريزة الى مافوقها والا لكان اركان هذا المغ
اعنى الميل الى التمام والتوجه الى الكمال باطلا وعبثا وهدرا ومحال
ان يكون فى الطبيعة باطل وعبث كما مر فى مسائل العلة الغائية
من مباحث العلل الاربع نعم ربما عاق لها ما ذكرنا عائق او اتفق ان
منعها عنه قاسر او مزاحم والعائق لا يكون دائميا ولا اكثريا وكذا
الامر الاتفاقى فالوصول للاشياء الى كمالاتها الاخيرة لابد ان
يكون اما مطردا دائميا او اكثريا وتلك الكمالات الاخيرة التى لا اخر
بعدها ليست هى سالا نها بالقوة ايضا ما دامت نفوسا متشوقة
الى الكمال الاتم وليست ايضا واجب الوجود لانها متعددة متنوعة
والواجب واحد فهى عقول البتة فقد علم انه كما لابد من
سلسلة المبادى وترتيب صدور الاشياء من واسطة عقلية
بينه تعالى وبين المجعولات كذلك لابد فى سلسلة الغايات
واخر النهايات وهو اول الاوايل ومبداء المبادى التاسع
من كفاية الامكان الذاتى للانواع المحصلة التى لا يفتقر فيضا
نها نوعا ولا شخصا عن المبداء الواهب الى امكان استعدادى
غير امكانها الذاتى فهى لا محة صادرة عن الواهب مبدعة
قبل الزمان والزمانيات والامكنة والمكانيات قبلية
بالذات فى عالم الدهر اذ لا مانع فى ذاتها من قبول فيض الوجود
ولا اصادة للجواد المطلق ولا مبطل ولا معطل للفيض الحق

عن وجوده وفعله وصنعه وابداعه فهى لا محة فايض عنه ابدا
واما التى يفتقر فى خصوصيات افرادها الشخصية الى سبق امكان
استعدادى وراء امكانها الذاتى فهى ايضا فايضة من حيث
المرسلة فى عالم الصنع والابداع وان كانت فى تعيناتها الشخصية
مرهونة الهويات بالمادة والاستعدادات والازمنة والاوقات
وبالجملة فالافاضة عليها من جانب المفيض ثابتة دائمة وان كان
الفايض عليه وهى الانواع بحسب الهويات والوجودات متجددة داثرة
بائدة فاذن جميع الهيئات وصور الانواع على الدوام فايضة من
جانب الله ابدا لدهر وان كان العالم الجسمانى بجميع ما فيه ومعموله
حادث زمانى مسبوق بعدم زمانى ولما كانت الانواع والطبايع
لابد فى صدورها عن الواحد الحق من وسايط عقلية مع جهاتها
النوعية ليصح فيضان هذه الانواع والطبايع عنه والمادة
وان تكثرت بتعددها او تعدد جهاتها الاستعدادية فتحتاج
نوع واحد او افراد طبيعة واحدة لكن يستحيل ان يتكثر بها او
باستعداداتها انواع متخالفة وطبايع متكثرة فثبت من هذا
المنهج ايضا وجود العالم العقلى وتكثر صوره وذلك العالم مع كثرة
صوره ليس مباينا لذات الحق الاول بل تلك الصور هى علوم الهية
قائمة بذاته تعالى واقعة فى صقع الربوبية فليست هى من جملة
ما سوى الله العاشر من سبيل الحركات الفلكية وذلك من وجوه
احدها ان لكل متحرك محركا غيره اذ الشئ لا يحرك نفسه ولا يتحرك
عن نفسه والا لكان شئ قابلا وفاعلا ولكان المكمل للشئ متكملا

وذلك المحرك ان كان حكمها حكم الواسطة لا يكون الحركة متحققة بالفعل
على نحو وجودها فلا بد من الانتهاء الى محرك لا يتحرك اصلا به يخرج
المتحرك من القوة الى الفعل ولا يحتاج الى امر بالفعل لا يتغير اصلا لا
بالذات ولا بالعرض لا بالطبيعة ولا بالقسر ولا بالتسخير ولا با
لارادة ولا بالمشايعة وتحريكه للفلك اما باعطاء المبدا القوى
اياه الذى به التحرك حركة وضعية واما بان يكون هو المؤتم به
والمعشوق للجوهر المتحرك حركة شوقية تتبعها الحركة الدورية
لان الموجب لها اشواق متتالية وتخيلات سعادة متتابعة
وثانيهما انا نقول الحركة المستديرة يمتنع ان يكون طبيعية
فهى لا محالة ارادية مستندة الى نفس دراكة والباعث لها
فى الحركة اما امر شهوى او غضبى وغاية الحركة فيها اجلب ملائم
بدنى او دفع منافر بدنى وهما منتفيان عن الفلك لانه
تام الخلقة لا يفتقر الى غذاء وليس له مضاد ليفتقر الى دفعه
فوجود الشهوة والغضب فيه عبث معطل والاعراض الجزوية
الحسية منحصرة فى هذين العرضين وما يرجع اليهما فالغرض
للافلاك فى حركاتها الشوقية امر عقلى جازم غير مظنون
ولا موهوم والارادات متى الحركات لامر غير جزئى وليس الغرض
امرا حقيرا كنفع السافل او ما يجرى مجراه فحركتها لاجل كمال عقلى
جليل الخطر فهى اما التحصيل ذات عقلية او لتشبه اليها والا
ول غير ممكن فتعين الثانى ولا يمكن ان يكون المتشبه به المتشوق
اليه ذاتا واحدة هى الواجب جل ذكره والا لما اختلفت الحركات

الفلكية قدرا وجهة فهى للتشبه الى معشوقات كثيرة فان صح ان
يكون لها اشتراك فى طلب المعشوق الاول لاشتراكها فى دورية الحركات
واختلاف فى طلب المعشوقات الثوانى لاختلافها فى جهات الحركات
وازمنتها فلكل منها معشوق يخصه هو امام نفسه ومكمله بالتشويق
والايتمام والتشبه به فى التقرب الى الحق الاول والتوسل اليه فى الانتفاع
من اشعة نور الانوار والاستقبال لتجليات قدسه وكماله وثالثها
من جهة ان حركاتها غير متناهية ولا منقطعة فلها مبدا غير متناهى
القوة وكل قوة جسمانية سواء كانت نفسا او صورة منطبعة فهى متناهية
القوة والاثر فلا محالة محركها قوة مفارقة غير متناهية التاثير والتحريك
وليس ذلك هو البارى بلا توسط لان الحركات الدايمة كثيرة والواجب
واحد محض فثبت كون العقل موجودا بهذه الوجوه الثلثة من هذا
المنهج الحادى عشر من منهج مطابقة الاحكام الصادقة الحاصلة فى
هذه الاذهان لما فى نفس الامر وقد تصدى المحقق الطوسى عفا الله
اجره لسلوك هذا المنهج وعمل فى بيانه رسالة حاصلها انا لا نشك
فى كون الاحكام اليقينية التى نحكم انها انها مطابقة لما فى نفس الامر
ولا فى ان الاحكام التى بخلافها مما يعتقدها الجهال غير مطابقة لما
فيه ونعلم يقينا ان المطابقة لا يتصور الا بين شيئين متغايرين
بالشخص ومتحدين فيما يقع به المطابقة ولا شك فى ان الصنفين المذكورين
من الاحكام متشاركان فى الثبوت الذهنى فاذن يجب ان يكون للصنف
الاول منهما دون الثانى ثبوت خارج عن اذهاننا نعتبر المطابقة بين
ما فى اذهاننا وبينه وهو الذى يعبر عنه بنفس الامر فنقول ذلك الثابت

الخارج اما ان يكون قائما بنفسه او متمثلا فى غيره والقائم بنفسه اما
ان ذا وضع او غير ذى وضع والاول محال لوجوه احدها ان تلك الاحكام
غير متعلقة بجهة من جهات العالم بزمان وكل ذى وضع يتعلق
بهما وثانيهما ان العلم بالمطابقة لا يحصل الا بعد الشعور بالمتطابقين
ونحن لا نشك فى المطابقة مع الجهل بذلك الشئ من حيث يكون
ذا وضع وثالثها ان الذى فى اذهاننا من تلك الاحكام انما ندركه
بعقولنا واما ذوات الاوضاع فلا ندركها الا بالحواس من جهة
هى محسوسات والثانى وهو ان يكون ذلك القائم بنفسه غير ذى
وضع هو ايضا محال لانه قول بالمثل الافلاطونية واما ان يكون ذلك
الخارج المطابق له متمثلا فى غيره فنقول ذلك المتمثل فيه لا يمكن
ان يكون ذلك القائم بنفسه غير ذى وضع هو ايضا بالقوة وان كان
بعض فى الاذهان بالقوة وذلك لامتناع المطابقة بين ما بالفعل
او يمكن ان يصير وقتا بالفعل وبين ما بالقوة وايضا لا يمكن ان يزول
ويتغير او يخرج الى الفعل بعد ما كان بالقوة فى وقت من الاوقات
لان الاحكام المذكورة واجبة لثبوت ازلا وابدا من غير تغير واستحالة
ومن تقييد بوقت ومكان وواجب ان يكون محلها كذلك والا
فامكن ثبوت الحال دون المحل فاذن ثبت وجود قائم بنفسه فى
الخارج غير ذى وضع مشتمل على جميع المعقولات التى يمكن ان يخرج
من القوة الى الفعل بحيث يستحيل عليه وعليها التغير والاستحالة
والتجدد والزوال ويكون هو وهى لهذه الصفات ازلا وابدا و
اذا ثبت فنقول لا يمكن ان يكون بر ذلك الموجود هو اول الاوايل

عن شانه وذلك لوجود ذلك الموجود على الكثرة التى لا تنها بر لها بالفعل واول
الاوايل يمتنع عليه ان يكون فيه كثرة وان يكون مبدا فاعلا لها
ومحلا قابلا اياها فاذن ثبت وجود موجود غير الواجب تعم ولنسمه
عقل الكل وهو الذى عبر عنه فى القران تارة باللوح المحفوظ وتارة بالكتاب
المبين المشتمل على كل رطب ويابس وذلك ما اردناه انتهى تلخيص ما افاده
واعلم ان القول بالمثل الافلاطونية حق عندنا كما علمته ومع ذلك
لا يضرنا فى اثبات المرام من هذا المنهج وهو وجوب حصول الاحكام الثابتة
فى عالم اخر عقلى سواء كانت حالة فى جوهر عقلى او قايمة بذاتها الثانى
من مسلك التمام ومقابله فان الاشياء بحسب الاحتمال العقلى
اربعة اقسام لانها اما تام او ناقص والاول اما فوق التمام او لا والثانى
اما مستكف بذاته او بما لا يخرج عن قوام ذاته او لا ثم ان العنصريات ناقصة
محضة والفلكيات مستكفية والواجب غير اسمه فوق التمام فلا بد ان
يكون فى الوجود موجود تام ليكون متوسطا بين ما هو فوق التمام وبين
ما هو ناقص او مستكف وهو العقل وذلك لانه لو صدر منه تعالى
ابتداء وهو فوق التمام لانتفت المناسبة بين المفيض والمفاض عليه وايضا
يلزم الغير الانقطاع فى سلسلة الوجود وهو غير جايز وقد بينا
جهة قاعدة الامكان الاشرف انه لا يمكن وجود مرتبة من الشرف لا يمتنع
عليه جميع ما هو دونه تائيد سماعى قال معلم المشائين فى
معلمهم فى اثولوجيا فى عاشر ميامره الواحد المحض هو علة الاشياء
كلها وليس لشئ من الاشياء بل هو بدو الشئ وليس هو الاشياء
بل الاشياء كلها فيه وليس هو فى شئ من الاشياء وذلك ان الاشياء

كلها انبجست منه وبه ثباتها وقوامها واليه مرجعها فان قال قايل
كيف يمكن ان يكون الاشياء من الواحد المبسوط الذى لا ثنوية
فيه ولا ولا كثرة بجهة من الجهات قلنا لانه واحد محض مبسوط
ليس فيه شئ من الاشياء فلما كان واحدا محضا انبجست منه
الاشياء كلها وذلك انه لما يكن هوية انبجست منه الهوية واقول
واختصر القول انه لما لم تكن شيئا من الاشياء انبجست منه فان
الهوية الاولى اعنى به هوية العقل هى التى انبجست منه بغير وسط
ثم انبجست منه جميع هويات الاشياء التى فى العالم الاعلى و
العالم الاسفل بتوسط هوية العقل والعالم العقلى واقول
ان الواحد المحض هو فوق التمام والكمال واما العالم الحسى فناقص
لانه مبتدع من الشئ التام وهو العقل وانما صار العقل
كاملا لانه مبتدع من الواحد المحض الحق الذى هو فوق التمام
ولم يكن يمكن ان يبتدع الشئ الذى فوق التمام الشئ الناقص
بلا توسط ولا يمكن للشئ التام ان يبدع تاما مثله لان الابداع
نقصان اعنى به ان المبدع لا يكون فى درجة المبدع بل يكون دونه
انتهى كلام الفيلسوف المقدم بعبارته وكانك قد تفطنت بما
قدمناه اليك من بيان كون البسيط الحق كل الاشياء لفهم كلام
فى هذا المعلم وتحقيق مرامه ولعله اراد بالهوية ههنا الوجود
لا المهية المرسلة كما ظن لانها غير مجعوله بل ارادبه التشخص
المتميز من ساير التشخصات المباين لها هذا وانما يتحقق عند هذا
الفيلسوف فيما سوى الاول حيث لكل منها وجود محدود

بحد من الكمال فيكون مباينا لموجود آخر مغايرا له واما الوجود الواجبى
فهو لكونه غير متناه للقوة والشدة ولا محدود بحد وغاية فلا هوية له بهذا
المعنى لانه جامع كل حد وجودى وما فوقه ورداءه فلا مباين له فى الوجود ولا غير
ليكون متميزا عنه بكونه مسلوبا عنه وبالعكس فانه لا يكون عادما لشئ
من الاشياء فحيث هو هو كانت الاشياء كلها وحيث يكون شئ من الاشياء
كان هو معه كما فى قوله وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله وقوله
وهو معكم اينما كنتم وقوله ما من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة
الا هو سادسهم الاية الى غير ذلك من الآيات القرآنية والسنة
النبوية وفى ما صحت روايته عن على ع انه قال مع كل شئ لا بمقارنة وغير
كل شئ لا بمزايلة حجة قوية على هذا المطلب من طريقة النقل والسماع
فهذه مناهج اثبات العقل المفارق وعالمه وسياتى بيان كثرته وعدده
وتفاصيل ما فى عالمها وحسن ترتيبه وجودة نظامه واشتماله ذلك
العالم على جميع الطبايع النوعية التى فى هذا العالم على ما يزيد عليها
على وجه اعلى واشرف فى موضع جسما قدمنا ذكره فى مباحث المهية
ان شاء الله تعالى واعلم ان لنا منهجا اخر فى اثبات عالم العقل وهو من جهة
اثبات الخزانة للمعقولات كما قال عز اسمه وان من شئ الا عندنا خزائنه
وقوله ولله خزائن السموات والارض بيانه انه قد نعلم شيئا معقولا
ثم ننسى ولا نذكر اصلا بل نحتاج فى ادراكه الى تجشم تحصيل جديد
وكسب مستانف وربما نذهل عنه ذهولا ثم نتذكره بعد التوجه
والالتفات من غير حاجة الى كسب جديد ففى الذهول والنسيان
كليهما لا شك ان الصورة غير حاصلة فى قوتنا المدركة والا لكانت

مدركة بالفعل اذ لا معنى للادراك الا حصول صورة الشيء في القوة
المدركة لكن يجب الفرق بين حالتي الذهول والنسيان والفرق
بينهما ليس الا بكون الصورة حالة الذهول وان لم يكن حاصلة
في القوة المدركة لكنها حاصلة في القوة الحافظة لها واما في حالة النسيان
فزال عنهما جميعا اما زوالها عن المدركة فبمحوها عنها واما زوالها
عن الحافظة فبزوال نسبته كونها بطلان استعداد النفس وتهيؤها
للاتصال بها وقبولها الفيض عنها ففي القوى الانطباعية لقبولها التكثر
والانقسام جاز عند العقل ان يكون بعضها مدركا وبعضها حا
فظا كما هو المشهور من ان موضعا من تجاويف الدماغ فيه محل الادراك
وقبول الصورة وموضعا اخر فيه محل الحفظ والادامة واما القوة الغير
المنطبعة كالعاقلة منا فلا يمكن انقسامها الى محل الادراك ومحل الحفظ
والاخزان فلا جرم خازن المعقولات جوهر عقلي يختزن فيه صور
الاشياء المعقولة كما توجهت النفس اليه انتقشت بصورة ما يناسبها
واذا اعرضت عنه الى ما يلي العالم الحسي والدار الجسمانية او صورة
اخرى انمحت عنها المتمثلات وغابت كمرآة تحاذي بها جانب صورة
مطلوبة بعد ان صارت مجلوة وازيلت عنها الغشاوة والصدى
بتجشم اكتساب وتعمل وتكلف فمهما بقيت على وضع المحاذاة كانت
الصورة منعكسة فيها او فايضة عليها على اختلاف الرائين اعني
الاشراقي والرشحي في المثل كما في المثال وكلاهما غيرهما هو المختار عندنا
فيهما كما اشرنا اليه ومهما تحولت وانصرفت زالت عنها فاذن النفس
متى كانت مجلوة المرآة متطهرة القلب تقلب على ملكة الاتصال

واستعداد

واستعداد الاستشراق وقابلية الارتسام التي اكتسبتها فكان المنمحي
عنها مذهولا عنه لا منسيا فكانت قريبة على الاسترجاع و
الاستعادة من دون نقل اكتساب جديد وتجشم اقتناص مستانف
لبقاء المقارنة والمناسبة بين المدرك والحافظ والقابل الفاعل والمستفيض
والمفيض بخلاف ما اذا بطلت صقالتها وانكدرت تارة اخرى بغشاوة
مادية وظلمة طبيعية تحتاج الى استيناف اكتساب بعمل لازالة الحجاب
وحصول المناسبة وبالجملة فقد ثبت وجود جوهر عقلي انحفظت فيه
المعقولات كلها وهو المطلوب **تكميل انحلال** لشك اعضالي ان في هذا
المنهج شكا من جهة السهو والنسيان قد استصعبه المناظرون حتى
انه نقل عن تلامذة المحقق الطوسي انه لم يقدر على حله ولم يات بشيء
من الكلام في دفعه قال العلامة الحلي قدس سره في شرح تجريد العقائد
في مطابقة الاحكام الذهنية الصادقة لما في نفس الامر بهذه العبارة
وقد في بعض اوقات استفادتي منه رحمه جرت هذه النكتة وسالته
عن معنى قولهم ان الصادق في الاحكام الذهنية هو اعتبار مطابقتها
لما في نفس الامر والمعقول في نفس الامر اما الثبوت الذهني او
الخارجي وقد منع كل منهما فقال ره المراد بنفس الامر هو العقل
الفعال فكل صورة او حكم ثابت في الذهن يطابق الصورة المنتقشة
في العقل الفعال فهو صادق والا فهو كاذب فاوردت عليه
ان الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصور الكاذبة في العقل الفعال
لانهم استدلوا على وجوده وثبوته بالفرق بين السهو والنسيان
فان السهو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل وارتسامها في

الحافظ لها والنسيان هو زوالها عنهما معا وهذا يتاتى فى الصور
المحسوسة واما المعقولة فان سبب النسيان هو زوال الاستعداد
بزوال المفيد للعلم فى باب التصورات وهاتان الحالتان قد تعرضان
فى الاحكام ايضا فالعلميات تشبع انتهى كلامه رحمه الله قال الفاضل الدوانى
فى حله ان شان العقل الفعال فى اختزان المعقولات مع الصوادق
الحفظ والتصديق جميعا ومع الكواذب الحفظ فقط دون التصديق
اى الحفظ على سبيل التصور دون الاذعان لبرائته عن الشرور والا
سواء التى هى من توابع المادة انتهى ما ذكره وفيه ما لا يخفى من الخلل
والقصور لقصوره اما اولا فلان ما فى العقل الفعال هو اشد تحصلا
واقوى ثبوتا مما فى اذهاننا فاقتران الموضوع للمحمول اذا حصل فى اذهاننا
فربما كان الاقتران بينهما اقترانا ضعيفا وارتباط احدهما بالآخر
ارتباطا متزلزلا وذلك لضعف سببه ودليله حيث لم يكن الاقتران
بينهما من برهان ذى وسط لمى ومن تحدس وحس وتجربة او غير ذلك
فيكون الحكم فيهما باقترانهما غير قاطع فهو شك او وهم وربما كان الواقع
بخلافه فيكون حكما كاذبا واما اذا اقتران الموضوع بالمحمول فى العقل
الفعال فيكون اقتران احدهما بالآخر اقترانا مؤكدا ضروريا حاصلا
من اسباب وجودهما على هذا الوجه كاقتران احدهما بالآخر
فى الطرف الخارج وليس مصداق الحكم الا عبارة عن اقتران الموضوع
بالمحمول او اتحادهما فى نحو من الوجود فى الواقع واما ثانيا فلان التصور
والتصديق كما يقرر ويبين فى مقامه انما هما نوعان من العلم
الانطباعى الحادث فى الفطرة الثانية فاما علوم المبادى العالية

وعلم الحق الاول جل ذكره فليس شئ منهما تصورا ولا تصديقا فان
علوم المبادى كلها عبارة عن حضور ذواتها العاقلة المعقولة
بانفسها وحضور لوازمها الوجودية بنفس حضور ذواتها الثابتة
لذواتها من غير جعل وتاثير مستانف وتحصيل ثان حسبما قررناه
كعلمنا بذواتنا ولوازم ذواتنا المنسلخة عنا بحسب وجودنا العينى وهوياتنا
الادراكية التى هى عين الحيوة واما حل الاشكال وحق المقال فيه على
وجه يطمئن به القلب ويسكن اليه النفس فهو يستدعى تمهيد مقدمة
هى ان كل ملكة راسخة فى النفس الانسانية سواء كانت من باب الكمالات
الملكات او العلمية ومن باب الملكات او الكمالات العلمية كملكة الصناعات
التى تحصل بتكرر الاعمال وتكرار الافعال كالكتابة والتجارة والخزانة
وغيرها فهى انما تحصل بارتباط خاص من النفس بالعقل الفعال
لاجل جهة فعلية من الجهات الموجودة فيه لان الانواع المختلفة لا يكفى
فى تكثرها ووجودها تكثر القوابل وتكثر جهاتها القابلية بل يحتاج اما
الى مبادى متعددة عقلية كما راه الافلاطونيون من ان علل الانواع
المتكثرة فى هذا العالم عقول متكثرة هى اربابها واما الى جهات متعددة
فاعلية فى العقل الاخير كما هو راى المشائين وبالجملة فجميع الكمالات
الوجودية فى هذا العالم مبداؤها ومنشاؤها من حيث كونها امرا
وجوديا من ذلك العالم سواء سميت خيرات او شرورا فان الشرور الوجودية
شريتها راجعة الى استلزامها العدم شئ اخر او زوال حالة وجودية
لا فى حد نفسها ومن جهة وجودها يكون معدودة من الخيرات
كالزنا والسرقة ونظايرهما ومنها الجهل المركب والكذب فكل منهما فى نفسه

امر وجودی فصفة نفسانية يعد من الكمالات المطلق النفوس بما هي
حيوانية وانما يعد شرا بالاضافة الى النفس الناطقة لمضادتها
لليقين العلمي الدايم الحي والملكة الصدق فان الاول خير حقيقي والثاني
نافع في تحصيل الحق فاذا تمهدت هذه المقدمة فنقول لا يلزم ان يكون
ما بازاء كل ملكة نفسانية او امر وجودي في العقل الفعال وفي
عالم العقل هو بعينه من نوع تلك الملكة او ذلك الامر بل الذي
لا بد منه هو ان يكون فيه امر مناسب لتلك الملكة او لذلك
الامر فاذن كما ان النفس اذا تكررت ملاحظتها العلوم صادقة
حقة حصلت لها ملكة الاتصال والارتباط بشان من شئون
العقل الفعال متى شاءت من هذه الجهة فكذلك اذا ارتسمت
فيها صورة قضية كاذبة وتكرر ارتسامها والتفتت النفس اليها
التفاتا قويا حصلت لها ملكة الاتصال من هذه الجهة بشان
اخر من شئونه متى شاءت ولا يلزم ان يكون ذلك الشان بعينه
قضية ذهنية صادقة ولا هذه قضية كاذبة بل امرا يناسب
هذا فهذا معنى اختزان صور الاشياء في عالم العقل واسترجاع
النفس اليه وقد اشرنا لك مرارا ان ليس معنى حصول صور الموجودات
في العقل البسيط ارتسامها فيه على وجه الكثرة المتمايزة بعضها
عن بعض كما ان صورها المحسوسة ترتسم في المادة الجسمانية وكذا كهي
النفسانية التفصيلية التي ترتسم في النفس الخيالية على هذا الوجه
وذلك لضيق هذا العالم وما يتعلق به من المشاعر عن الحضور
الجمعي والتمام العقلي والبراءة عن العدم والغيرية والكثرة والانـ

الموقف العاشر

في دوام وجود المبدا الاول وازلية قدرته
وبيان انه لم ينقطع ولا ينقطع فيضه عما سواه ابدا ولا يتعطل عن الفعل
دائما مع ان العالم متجدد كائن فاسد وانما الذي لا يبيد ولا ينقص و
لا ينفد ابدا هي كلمات الله التامات وعلومه الباقيات وهي ليست من
جملة العالم وما سوى الحق كما اشرنا اليه مرارا وفيه فصول

فصل

الاشارة الى شرف هذه المسئلة وان دوام الفيض والجود لا ينافي
حدوث العالم وتجدده في الوجود اعلم هذه المسئلة من عظائم المهمات
الحكمية والدينية التي يجب تقريرها في الاذهان والعقول ولا يمكن
الوصول الى معرفة الله وتوحيده وتنزيهه عن الكثرة والنقصان الا باتقان
هذه المسئلة الشريفة على وجه يطابق البراهين الحكمية ويوافق القوانين
النبوية وقد يتوهم اكثر ضعفاء العقول والجمهور من المتراسمين ان
اقوال الملتزمين للقواعد الحكمية والعلوم العقلية وحججهم وادلتهم
مخالفة للشرائع الالهية وما جاءت به الانبياء ع وان اساطين الحكماء
الاقدمين يقولون ان العالم قديم بالكلية وان الافلاك والكواكب
وصورها وهيولاها بل هيولى العناصر وكلياتها قديمة بالهويات
الشخصية مستمرة الذوات بوجوداتها وتشخصاتها لا دائرة ولا
زائلة ولا حادثة ولا فاسدة وهذا قد ذكرنا في مباحث مقولة
الجوهر واقسامها انه افتراء على اولئك السابقين الاولين قدس الله
انوارهم واسرارهم عن هذا الظن القبيح المستنكر المخالف لما جاء
به الرسل والاولياء هم ثم ذهبوا الى ان وجوده دايم وفيضه غير
منقطع ولكن العالم متجدد مع الانفاس ومن هذا الوجه قوله عز ذكره

كل يوم هو في شان وليست شئونه الا افعاله وتجليات اسمائه كما سبق
بيانه ولا يمكن حدوث الفعل من المبدا التام والارتباط المتغير
بالثابت القديم الا بتجدد دوام التجدد والانقضا والتدريج التجدد
والبقاء واتصال التبدل والتصرم في الوجود والفنا كما هو المشهور
عند الجمهور في نفس الحركة حيث انها قيل انها هوية تدريجية توجد
في الخارج شيئا فشيئا وتعدم شيئا فشيئا واما عندنا فالحركة
ليست من الهويات الخارجية بل امر عقلي معناها نفس الخروج من القوة
الى الفعل على التدريج وهو كساير المفهومات الاعتبارية التي يصلح
لان يكون عنوانا لحقيقة خارجية والذي خارجية ينتزع منه هذا
المعنى المصدري هو الذات الخارجية التي يخرج وجوده من القوة الى الفعل
تدريجا فوجوده لا محالة تدريجي وحدوثه بعينه يلزم الزوال والانقطاع
بعضها عن بعض عين الاتصال وليس هذا الذي ذكرناه صفة الحركة
لانه ليست في الحركة حركة وليس لها وجود تدريجي بل هي عبارة عن
تدريج وجود شيء اخر وخروجه الى الفعل يسيرا يسيرا فالحركة عبارة
عن متحركية شيء اخر في الحصول لا متحركية نفسها والا لتسلسلت
الحركات الى غير النهاية والذي يتدرج وجوده بالذات هو بعض انواع
المقولات ففي المشهور هي انواع اربع من المقولات الكم والكيف والاين
والوضع وفي التحقيق هي انواع خمس منها وهي الاربع المذكورة مع مقولة
الجوهر فان الطبايع المادية والنفوس المتعلقة بالابدان الطبيعية
كلها متحركة في ذاتها وجوهرها عندنا كما اقمنا البراهين عليه
وبينا ان جميع الهويات الجسمانية التي في هذا العالم سواء كانت

بسايط او مركبات وسواء كانت صورا او موادا وسواء كانت نفوسا فلكية
او عنصرية وسواء كانت نفوسا او طبايع فهي مسبوقة بالعدم الزماني
فلها بحسب كل وجود معين مسبوقية بعدم زماني غير منقطع في الازل
ففي الازل اعدام جميع الاشخاص الجسمانية والهويات الطبيعية اذ كلها
على الاستغراق الشمولي الافرادي والجمعي معا يصدق عليها انها مسبوقة
بعدم ازلي فكلها حادثة ليس فيها واحد شخصي مستمر الوجود ولا حقيقة
ثابتة الهوية فان المسمى بالكلي الطبيعي والمهية لا بشرط ليس لها في نفسها
من حيث ذاتها وجود ولا وحدة ولا كثرة ولا استمرار وثبات ولا
انقطاع وحدوث بل هي في جميع هذه الصفات تابعة لافرادها موجودة
بعين وجودها واحدة بوحدتها كثيرة بكثرتها قديمة بقدمها حادثة
بحدوثها فاذا تحقق وتبين بالبرهان ان جميع افرادها حادثة فهي لا
محالة حادثة في نفس الامر وان لم يكن حادثة باعتبار ذاتها من حيث
ذاتها لكنها كما لا يكون حادثة من حيث اعتبار ذاتها بذاتها فكذلك
ليست بقديمة من تلك الحيثية ومن ههنا ينكشف ويظهر انما
اشتهر عن الحكماء وادعى اكثر الاذكياء من ان طبايع الانواع المتعاقبة
الاشخاص قديمة وان كانت اشخاصها كلها حادثة اذ المهية محفوظة
الميته
بتعاقب الاشخاص ليس بصحيح اصلا بل فيه مغالطة بين اخذ الحد
مكان المحدود وفيه خلط بين الواحد بالعدد والواحد بالمفهوم
وان اكثر الناس زعموا ان معنى كون المهية والافراد متكثرة هو ان
يكون هناك امر واحد يتقيد بقيود مختلفة ويتعرض صفات
متقابلة يكون محفوظ الذات مع زوال بعض القيود والتعينات

لايزول ذلك الامر بزواله بل يبقى مستمرا ثم يلحقه بعض اخر منها وذاته
هي هي بعينها كالحل واحد يطرد عليه صفة بعد اخرى وهو هو بعينه
كجسم يبيض تارة ويسود اخرى ويتسخن تارة ويتبرد اخرى وهو بعينه
ذلك الجسم الموجود اولا مع تبدل الصفات وتغاير الاحوال وهذا سهو
عظيم عند المحققين فان الشيخ الرئيس شنع على من زعم ان الكلي
الطبيعي في الخارج شئ واحد بالذات متكثر باللواحق موجود في امكنة
متعددة وفي ازمنة متكثرة حتى قال ان نسبة المعنى الكلي الى الجزئيات
ليست كنسبة اب واحد الى ابناء كثيرين بل كنسبة اباء الى ابناء وليس
كل واحد من الناس انسانية بمجرد نسبته الى انسانية تعرض مغايرة
عن الكل بل لكل واحد انسانية اخرى هي بالعدد غيرها للاخرى من الاناسي
واما المعنى المشترك فيه فهو في الذهن وقد سلف تحقيق هذا البحث
في مسائل الماهية **تنبيه تقريعي** ومن العجب من اتباع الفلاسفة حيث
ان المتكلمين لما حاولوا اثبات المبداية والانقطاع للحركة والزمان وما
يطابقهما من الحوادث المتعاقبة باجراء التطبيق والتضائف وغيرهما
قالوا ان هذه المتعاقبات والحوادث لا كلية لها في الخارج ولا
في الخيال حتى يجري فيها المطابقة والمضائفة ويحكم عليها بالانقطاع
وقد غفلوا عن ان تلك الامور لما يكن لمجموعها وجود في الخارج لا يمكن
الحكم بازليتها او قدمها كما لا يمكن الحكم بتناهيها او انقطاعها فكيف
يصح القول منهم بازلية الحركات وقدم الزمان ولاتناهي الحوادث على وجه
العدل بل الحق ان يسلب عنها القدم واللاتناهي بمعنى السلب لا العدول
وكذا يسلب عن مجموعها الحدوث والتناهي سلبا بسيطا ولكن ثبت



لكل واحد واحد من جزئيات الحركة والزمان والحوادث الحدوث ويحكم
عليها بالتناهي والانقطاع حكما ايجابيا تحصيليا ولا يلزم من ذلك
ان يكون الكل حادثا لان الحكم على كل واحد قد لا يتعدى الى الحكم على
المجموع كما لا يلزم من ذلك ايضا ان يكون الكل اي المجموع قديما كما زعم ولا ايضا
ان يكون الكلي الطبيعي قديما كما مر بيانا وليس لمتوهم ان يتوهم ان الكل اذا لم يكن
له نهاية يثبت انه لا نهاية له وان الكلي اذا لم يكن في ذاته حادثا كان في حد
ذاته قديما لانا نقول اما في الاول فبان ما لا وجود له لا يثبت له الا لا
شئ اصلا فان الحكم الايجابي يستدعي وجود الموضوع فكيف يثبت لما لا
ثبوت له شئ من الاشياء سواء كان ذلك الامر وجوديا او عدميا كما
لعمي واللابصر واللاكتابة فالمعدوم كما يسلب عنه البصر كذلك يسلب عنه
اللابصر وقد علمت ان ليس نقيض ثبوت البصر له في ثبوت اللابصر له بل نقيضه
سلب ثبوت البصر له على ان يكون قاطعا للنسبة الثبوتية واردا عليها
لا ان يكون النسبة واردة عليه رابطة اياه بالموضوع والكتابة واللا
كتابة بمعنى العدول كلتاهما مسلوبتان عن المعدوم بمعنى ان ليس شئ
منهما ثابتا له لا ان ليست شئ منهما ثابتة له واما في دفع الثاني
ان معنى قولنا ان الكلي الطبيعي غير حادث ان الماهية ليست من
حيث هي هي متصفة بالحدوث بمعنى ان حيثية الاتصاف بالحدوث
وما نشأت من نفس الذات لا انها لا يوصف بالحدوث في الواقع
بل هي متصفة بالحدوث في الحقيقة لان اتصاف الفرد بكل صفة
هو عين اتصاف الطبيعة لا اشتراط شئ بتلك الصفة بعينها ثم لو سلم
ان الماهية من حيث نفسها غير متصفة بالحدوث لكن لا يلزم من ذلك

اتصافها في نفسها بالقدم او اللاحدوث لما سبق في مباحث المهية
انه اذا سئل عن المهية من حيث هي هي نظرا الى النقيض فالجواب
السلب من كل شيء بتقديم السلب من كل شيء على الحيثية وبا
لجملة هذه المهيات التي افرادها متجددة كائنة فاسدة اذا سئل
عن كيفية حصولها في الاعيان هل هي حادثة او قديمة فالجواب انها في
نفس الامر وبحسب الخارج حادثة وليست بقديمة ولا دائمة اصلا اذ
لو اتصفت بالازلية والدوام في الخارج او في نفس الامر لكان لها لا اقل
فرد واحد موصوف بالقدم اذ لا وجود لها الا في الافراد بل وجودها
وجود الافراد بعينها فلا اتصاف لها بشيء من العوارض الا بسبب اتصاف
فرد منها به واذ ليس في افرادها شيء يوصف بالقدم والدوام فلا يوصف
المهية ايضا بذلك واذا سئل عنها بانها هل هي من حيث ذاتها قديمة
او حادثة فالجواب سلب كل من الطرفين القدم والحدوث واللابداية
واللاانقطاع والانقطاع جميعا لانها لا يوصف بشيء منها من حيث
ذاتها لذاتها وانما يوصف بها في الواقع من جهة وجودها الذي هو نفس
وجود افرادها **فصل** في بيان حدوث الاجسام بالبرهان من ماخذ
اخر هو شرح عين ما سلف في مباحث احكام الجوهر من العلم الكلي وهو ان
كل شيء يوصف بصفة من الصفات بصفة الصفات لا بد ان لا يكون
بحسب وجوده نفسه ومرتبة قابليته ومعروضيته موصوفا بما ينافي
تلك الصفة والا لزم اتصاف امر واحد بالمتنافيين سواء كان الاتصاف
بحسب العقل في ظرف التحليل او في الخارج والقسم الاول كالمهية فان اتصافها
بالوجود وعروضه لها فان المهية لو كانت بحسب نفسها معدومة

لما امكن عروض الوجود لها بل ينبغي ان لا تكون المهية من حيث نفسها متعينة
باحد الطرفين اعني الوجود والعدم حتى يتصور عروض شيء منهما لها والقسم
الثاني كالمقدار الجسماني او الاتصال الامتدادي العارض للهيولى فانه يجب
ان يكون الهيولى غير متعينة الذات باللامقدار ولا متجردة في ذاتها
عن الامتداد حتى يمكن قبولها للممتد في ذاته واتصافها بالمقدار لذاته
وكذا الوضع والحيز اذا عرض لشيء وصار ذلك الشيء بعروضه اياه ذا وضع وحيز
يجب ان لا يكون بحسب وجوده في نفسه مجردا عن الاوضاع والاحياز فان
المفارق عن المقدار في نفسه والمجرد عن الوضع والحيز في وجوده وتعينه
لا محالة يكون وجوده وجودا امرا عقليا بل يكون بالضرورة عقلا صرفا مفارقة
الذات عن المقدار والجسمية ولوازمهما فكيف يسنح له ما يجعله متجسما ذا
وضع ويعرض لها التلبس بهذه الامور فظهر ان الامر القابل لمثل هذه
الامور يجب ان تكون حالته بالقياس اليها حالة امكانية مبهمة
ناقصة نسبة تلك الحالة الى كل منها نسبة النقص الى الكمال
ونسبة الضعف الى القوة ولهذا يقال ان الهيولى في ذاتها لا متصلة
ولا منفصلة ولا واحدة ولا كثيرة ولا ذات وضع وحيز ولا غير ذات
وضع وحيز ثم اعلم انه فرق بين عروض الاحوال التي هي من ضروريات
وجود الشيء ولوازم الهوية بحيث لا يمكن خلو الموضوع عنها وعن
ما يستلزمها او ما يلزمها بحسب الواقع والاحوال التي ليست من
هذا القبيل فيمكن خلو الموضوع عنها في الواقع فالقسم الاول كا
لمقدار والوضع والمكان والزمان للجسم والقسم الثاني كالسواد والحرارة
والكتابة واشباهها له ففي القسم الاول لا بد ان يكون محلها فاقدا لها

غير متقوم الذات فى وجوده لست اقول فى حيثيته ومفهومه الا بصورة محصّلة اياه مفيدة لوجوده ولهذا لا بد ان محل الجسمية ولوازمها من المقدار والوضع وغيرهما مادة غير متقومة الوجود الا بالصّورة المستلزمة لها بخلاف القسم الثانى فان محل السواد وان وجب ان لا يكون متعينا بالسواد ولا باللاسواد او بما يضاده بل يجب التام مكان لا يابى عن معروض كل من السواد وما يضاده الا ان ذلك المحل يمكن ان تحصل له وجوده غير مفتقر فى تقومه الى صورة لونية او سوادية لان اتصافه بالسواد ليس نحو وجوده ولا من لوازم هويته فى ذاته فيجوز ان يوجد جسم لا لون له ويمكن ان يتصور عنصر لا حار ولا بارد اعنى الحرارة والبرودة المحسوستين العارضتين فاذا تقرر هذه المقدمات نقول لا شبهة فى ان كون الشئ واقعا فى الزمان وفى مقولة متى سواء كان بالذات او بالعرض هو نحو وجوده كما ان كون الشئ واقعا فى المكان وفى مقولة اين سواء كان ذلك الوقوع بالذات او بالعرض هو نحو وجوده فان العقل المستقيم يحكم بان شيئا من الاشياء الزمانية او المكانية يمتنع بحسب وجوده العينى وهويته الشخصية ان ينسلخ عن الاقتران بهما ويصير ثابت الوجود بحيث لا يختلف عليه الاوقات ولا يتفاوت بالنسبة اليه الامكنة والاحيان ومن جوز ذلك فقد كابر مقتضى عقله وعاند ظاهره باطنه ولسانه ضميره فاذن كون الجسم بحيث يتغير ويتبدل عليه الاوقات ويتجدد له المضى والحال والاستقبال مما يجب ان يكون لامر صورى داخل فى قوام وجوده فى ذاته حتى يكون

مرتبة قابلية لهذه التجددات غير متحصلة الوجود فى نفس الامر لا يجوز التغير والتجدد ولا متقدمة فى الوجود على وصف التغير والانقضاء بل انما لها الاتصاف بامكان ذلك الوصف ومقابله بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر لا فى حاق الواقع وعين الاعيان كما ان الهيولى لها فى ذاتها بحسب ذاتها ان لا تكون هذه الامور متقدرة ولا غير متقدرة ولا متحيزة ولا لامتحيزة ولا ذات وضع ولا ذات عدم وضع حتى يمكن اتصافها فيها من متجسدة ولا لا متجسدة ولا ومع ذلك فان ذلك الواقع منها فى نفس الامر ليس الا التجسم والتقدر ولوازمهما من الاين والوضع وغير ذلك وقد علمت الفرق بين عدم الاتصاف بصفة فى نفس الواقع وبين عدم الاتصاف بها فى مرتبة الواقع والاول غير مستلزم للثانى وكذلك الفرق ثابت بين الاتصاف بصفة فى الواقع وبين الاتصاف بتلك الصفة فى كل مرتبة من الواقع والاول لا يوجب الثانى فان الماهية قد يتصف بوجودها فى نفس الواقع ولا تتصف به فى مرتبة ذاتها من حيث هى هى وكذا الهيولى متصفة بالتجسم والتقدر فى نفس الامر وليست متجسمة ولا متقدرة فى حد نفسها ومرتبة قابليتها نعم كل ما يثبت لشئ فى مرتبة بما هى هى فهو لا محالة ثابت لها فى الواقع دون العكس الكلى وليس الامر كذلك فى جانب السلب كما يكرر بيانه فاذن يتبين وينكشف ان نعت التغير والتجدد للاجسام ووقوعها فى مقولة متى لامر صورى جوهرى مقوم لها او مقوم لما يلزم وجودها وشخصيتها فى مرتبة وجودها وشخصيتها وليس من العوارض التى يمكن تجرد الجسم عنها وخلوه فى الواقع عن عروضها

كالسواد والحرارة ونظايرهما فوجب ان يكون صورة الاجسام صورة متجددة
في نفسها وطبيعتها التي بها يكمل ذاتها وتحصل نوعيتها ويتقوم
مادتها امرا متجددة الهوية متدرجة الكون حادثة الذات كاينة فا
سدة لا يزال تتجدد وتنقضي وتستقبل وتمضي وتحضر وتغيب
وذلك بحسب الوجود الخارجي والتشخص العيني وان لم يكن كذلك بحسب
المهية العقلية ولا بحسب مرتبة المادة الهيولانية لها وبالجملة
كل ما يوصف به الحركة والزمان والزمان بحسب المهية عند القوم من
الانقضاء والحدوث والاستمرار التجددي والبقاء الحدوثي فبذلك
مما يوصف به الاجسام الطبيعية بحسب وجودها الطبيعي المتشخص
في حد هويتها الخارجية المتقدمة على ساير اللواحق العرضية فجميع الموجودات
التي في هذا العالم واقعة لذاتها في الزمان التغير مندرجة تحت مقولة
متى كما انها واقعة في المكان مندرجة تحت مقولة اين ولكن بعضها
متاخرة الوجود عن التغير والزمان كاكثر عوارض الوجود كالسواد
والحرارة والحركة وغيرها من الاكوان المسبوقة بالعدم واللاكوان الانية
والاستحالات الانفعالية المنقطعة بغيرها وبعضها مع التغير و
الزمان كطبايع البسائط الفلكية والكوكبية وما يجري مجراها معية ذاتية
راجعة الى العينية وليست معية وجود الجسم في ذاته للزمان كمعية
الثابت مع التغير كما ظنه اكثر الناس الا انهم يفرقون بين معية العقل
للزمان ومعية الجسم له بان الجسم لا ينفك عن الحركة او السكون وكل منهما
متغير اما الحركة فبالذات واما السكون فبحسب المقدر بمعنى ان الجسم
السابق لو كان بدل سكونه متحركا لكان زمان حركته كذا فالجسم ان لم يكن

متغير

متغيرا بل ثابتا في نفسه فلا يكون في الزمان بل مع الزمان كالعقل لكن
بحسب وقوعه في الحركة والسكون يكون متغيرا فيكون في الزمان فرجعت معيته
للزمان الى الغيبية بواسطة الحركة ولم يعلموا ان الشيء الثابت الوجود
في ذاته وهويته كالعقل المفارق يستحيل ان يكون للتغير قابلا للحركة
نعم يمكن ان يكون في حد مهيته الذهنية او بحسب مرتبته الغير
المتقومة بذاتها غير متحرك ولا ساكن وغير متغير ولا متغير حتى يمكن ان
يتصف بالتغير والحركة في الواقع فالجسم اذا كان ثابت الذات والهوية
في حد طبيعته النوعية الخارجية فمحال ان يوصف بالتغير والحركة
ولا ايضا بالسكون لانه عدم الحركة عما من شانه ان يقبل الحركة واعلم
ان القوم انما وقعوا في هذا الغلط لعدم تحقيقهم الوجود والهوية الخارجية
وذهابهم الى ان الوجود والتشخص من الاعتبارات الذهنية والمعقولات
الثانية التي لا يحاذيها امر في الخارج وذهلوا عن الوجود هو نفس الامر
العيني الخارجي فضلا عن ان يحاذيه له امر آخر في العين ثم انهم لما اعتبروا
مهية الجسم ومهية الحركة والزمان وجدوا ان مهية الحركة ومقدارها
خارجة عن مهية الجسم ومعناه فحكموا انهما من العوارض اللاحقة له كما حكموا
في اصل الوجود بالزيادة على المهية وادى بهم ذلك الى ان يكون انكروا
كون الوجود متحققا في الخارج وان يكون له ثبوت للمهية الموجودة وذلك
لان العارض مسبوق الوجود بوجود المعروض فاذن متى كان الوجود
زايدا على المهية الموصوفة به وكل صفة وجودها فرع وجود موصوفها
فيعود الكلام الى ذلك غير مجدد لا فرق بين الذهن والخارج في لزوم
التسلسل والدور على تقدير كون الوجود امرا مغايرا للمهية زائدا عليها

زيادة الاوصاف اللاحقة لموصوفاتها بعد تماميه تحصلها وفعليه
ذاتها بل الامر فيه كما نوره الله به قلب من يشاء من عباده وبالجملة
القوم لم يفرقوا بين عوارض المهية وعوارض الوجود والقسم الاول قد
يكون متحدا بها في الواقع والعروض للمهية بحسب التحليل الذهني رجعه
كون الشيء بحيث يكون مفهوم خارجا عن المهية محمولا عليها في الواقع
وهذا لا ينافي العينية والاتحاد في الخارج والوجود نفسه من هذا القبيل
فانه من عوارض المهية الموجودة به لا من عوارض وجودها وكذا
الفصل للجنس والتشخص للنوع فاذن كون التدرج في الوجود زائدا
في التصور على هوية الاجسام لا ينافي عدم زيادة على هوياتها الوجودية
الشخصية الخارجية **تلخيص توضيح** معروض التغير والتجدد
محل الحركة اما امر ثابت الذات متساوي النسبة الى اجزاء الزمان
او متغير او ليس بمتغير ولا ثابت والقسم الاول محال لاستحالة سنوح
التغير الموجب لاختصاص الشيء الى وقت معين على امر مفارق في ذاته
عن كافة الازمنة والاوقات والقسم الثاني لا يخلو اما ان يكون
ذلك التغير زائدا على ذاته في الوجود ام لا والاول يوجب اعادة
الكلام في المحل ولزوم التسلسل والدور والثاني لا يخلو اما ان يكون عين
حقيقته او عين وجوده والاول باطل لان الذي يكون التغير عين
حقيقته هي الحركة نفسها ومحال ان يكون محل الحركة اذ الشيء لا يعرض
لنفسه وقد برهن ايضا ان الحركة ليست بمتحركة ولا بمجرد الحركة
في الحركة والثاني هو المط واما القسم الثالث فهو اما صورة الشيء
المتغير او مادته والاول محال فانا الذي هو في الوجود بالفعل

لايمكن

لا يمكن ان يكون صورته التي بها يصير بالفعل غير متغيرة ولا ثابتة و
الثاني هو المط فان المادة في نفسها لما كانت بالقوة من كل وجه فهي
وان كانت متغيرة في نفس الامر بالصورة لكنها في ذاتها غير متغيرة لا
ثابتة لا متحركا ولا ساكنة لا يقال بقي ههنا قسم اخر وهو ان يكون محل
التغير مجموع المركب من المادة والصورة لانا نقول قد علمت مرارا ان
تمام الشيء المركب بصورته لا بمادته فحكم الصورة بعينه حكم المجموع
سيما عند من يقول بان التركيب بينهما اتحادي فقد ثبت وتحقق
ان الاجسام كلها متجددة الوجود في ذاتها ان صورها صورة التغير
والاستحالة وكل منها حادث الوجود مسبوق بالعدم الزماني كائن
فاسد لا استمرار لهوياتها الوجودية ولا لطبايعها المرسلة ولا لمفهوماتها
الكلية اذ الكلي لا وجود له في الخارج والطبيعة المرسلة وجودها
عين وجود شخصياتها وهي متكثرة وكل منها حادث ولا جمعية لها
في الخارج حتى يوصف بانها حادث او قديم فكما ان الكلي لا وجود لها الا بالافراد
فالكل لا وجود له الا وجود الاجزاء والاجزاء كثيرة فكذا حدوثاتها
كثيرة والمجموع لو كان له وجود غير وجودات الاجزاء فهو اولى بالحدوث
الا ان الحق اذ ليس له وجود الا باعتبار الوهم حيث يتوهم الجميع كانها
شيء واحد لكن الوهم ايضا يعجز عن الادراك الامور الغير المتناهية
واحضارها معا والفرق بين الكلي الطبيعي والكل ان الكل له وجود في
ضمن كل فرد فيوصف بالحدوث كما يوصف بالوجود واما الكل فلا وجود
له في نفسه انا الوجود يساوق الوحدة بل عينها كما علمت ولا وجود
له في الجزء ايضا فلا يوصف بالحدوث ولا بالقدم كما لا يوصف بالوجود

واما الكلي العقلي فهو وان كان عنده ناه موجودا بوجود الصورة المفارقة
الالهية كما ذهب اليه افلاطن الالهي ومن تقدمه من الحكماء الراسخين
والكبراء الشامخين قدس الله تعـ اسرارهم وشرف انوارهم لكن الصور
المفارقة ليست من العالم في شئ ولا هي ما سوى الله تعـ وانما هي
صور علم الله تعـ وكلماته التامات التي لا يتبدل ولا ينفد كما قال
سبحانه ما عندكم ينفد وما عند الله باق وقوله لو كان البحر مدادا
لكلمات الله لنفد البحر قبل ان تنفد كلماته فاذن العالم بجميع اجزائه
افلاكه وكواكبه وبسائطه ومركباته حادثة كائنة فاسدة كل ما
فيه في كل حين موجود آخر وخلق جديد كما قدمنا ذكره في العلم الكلي وما
فوق الطبيعة والله اعلم **فصل** في ذكر ملفقات المتكلمين
في نبذ وآرائهم وابحاثهم في هذه المسئلة قد سبق في العلم الكلي
ان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان في المهية والنقص عن التمامية
في الوجود لا الحدوث كما توهمه جمع قالت الفلاسفة ان الواجب
لذاته ان كان بذاته مقتضيا وموجبا لوجود الممكنات سواء كان المقتضى
ذاته فقط او مع صفة من الصفات على ما هو مذهب المتكلمين
ان له صفات واجبة الوجود فهو متقدم على جميع الممكنات لانه
علتها وموجبها والمرجح دائم فيدوم الترجيح لان كل ما لاجله كان
الواجب لذاته صانعا للعالم مؤثرا فيه عن وجود وقت او زوال
مانع او وجود شرط او حصول ارادة او طبع او قدرة وبالجملة وجود
اى حال كان على ما يفرضه القائلون بالصفات كالاشاعرة و
الكرامية وغيرهما من طوائف المتكلمين لا يخلوا اما ان يكون ازليا كان لا محة

العالم كذلك ازليا لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وان لم يكن
ازليا كان حادثا وكل حادث لابد له من مرجح حادث والا لكان الحادث مرجحا
ثم يعود الكلام الى ذلك المرجح الحادث في احتياجه الى مرجح آخر حادث ولم
يجد الآن ولم يتجدد قبله وهكذا الى غير النهاية فيلزم حصول الكل
من وجود حوادث لا اول لها وبالجملة فقد عرفت ان الواجب الوجود
واحد من جميع الوجوه غير متغير ولا متبدل وانه متشابه الاحوال
والافعال فان لم يوجد عنه شئ اصلا بل كانت الاحوال كلها على
ما كانت على ما كانت عليه وجب استمرار العدم كما كان وان تجدد
حال من الاحوال المذكورة موجبة لوجود العالم فهو محال لانه ليس في العدم
الصريح حال تكون الاولى فيه ان يكون العالم موجودا او بالبارى ان يكون
موجدا او يكون فيه حال اخرى يقتضي وجوبه لتشابه الحال هذا خلاصة
كلامهم في اثبات قدم العالم اقول هذه المقدمات كلها صادقة حقة
اضطرارية لكن مع ذلك لا يلزم منها قدم العالم فانك قد علمت ان المهية
المتجددة الوجود ثباتها عين التجدد وفعليتها عين القوة الاستعدادية
ووجودها مشوب بالعدم وتمامه وكماله عين النقص والقصور منسوبة
الى فاعل التام الفاعلية وموجب الدائم الفيض لثابت العلية من جهة
تجدده وقوته ونقصه وقصوره لانها من لوازم ذاته بلا جعل
وتاثير لما علمت ان لوازم المهية غير مجعولة وظاهر ان المعلول لا يلزم ان يكون
مثل العلة في نحو الوجود وقوامه وثباته بل هو بذاته المعلولية على القصور
في الوجود عن درجة العلة الفاعلة والقصور انما يكون بدخول العدم
في هوية المعلول نعم الحدوث انما كان على وجود الشئ المجعول كان السؤال

بثباته وفعليته ووجوده وتمامه وكماله لا من جهة

للمهية وارادة على تخصص ذلك الحدوث بوقت مخصوص دون ساير
الاوقات واما اذا كان الحدوث والتجدد بمنزلة المهية ولوازمها الغير
المجعولة فحكمه حكم ساير المهيات الصادرة عن الفاعل الدايم المتعلقة الوجود
بالفاعل الدايم دايما فكما لا يلزم من كون الواجب خالقا للانسان ان يكون
الواجب انسانا او الانسان واجبا فكذا لا يلزم من كون المؤثر القديم موجبا
للحادث فى ذاته ان يكون الحادث قديما او القديم حادثا لان الحدوث للوجود
والتجدد للهوية بمنزلة الذاتى المقوم للمهيات والجعل غير متخلل بين الذات
والذاتى فهذا حق الجواب عن شبهة الفلاسفة المنكرين الحدوث بما فيه
ومعه واما متكلموا اهل الملل فهم طائفتان احديهما القائلون بنفى
العلة والمعلول فى الموجودات وبالقدرة الجزافية وليس لاهل العلم كلام
معهم لان بناء المباحث العلمية على العلية والمعلولية وايجاب المقدمات
الحقة لنتائجها ولو لم يكن الانتاج للشكل الاول مثلا ضروريا ولا النتيجة
لازمة للمقدمتين على الهيئة المخصوصة فلا يحصل تعين فى العالم
واذ لا يقين فلا علم واذ لا علم فلا اعتماد ولا وثوق على تحقق شى ولا
اطمينان ولا غرض ولا غاية ولا رجوع ولا عود بل يكون الاديان
والمذاهب والمساعى كلها هباء وهذا انه يمكن ترتب الفائدة المنظورة
على خلاف هذا الذهاب والسعى او نقيض الفايدة المنظورة على مبنى هذا
الذهاب والسعى ولا يسئل عما يفعل وهذا الرأى قريب من رأى السوفسطائية
والثانية القايلون بهما الملتزمون لنفى الترجيح بلا مرجح فبعضهم اثبت
للواجب صفة زائدة على ذاته كالعلم والارادة والحيوة والقدرة
وغير ذلك الا انهم يقولون السبب فى ايجاد العالم انما هو الارادة

فلا بد من مخصص فبعضهم جعل المخصص مصلحة يعود الى العالم وقد
علمت فى اوايل مباحثنا لعلك تذكر ان ذلك باطل وما ادرى اى مصلحة
لاحد فى ان لا يكون قبل عدد مخصوص من دورات الافلاك دورات
اخرى كثيرة وجودها قبل وجود العالم وبعضهم جعل المخصص ذات الوقت
وهذا ايضا باطل اذ وجود المخصص ذات الوقت مقدم على وجود المتخصص
بعد فالكلام عائد فى ذات ذلك الوقت الذى صار مرجحا لوجود العالم فيه
ومخصصا اياه به وبعضهم وهم الكرامية جعل الارادة حادثة قائمة
بذاته فيلزم ان يكون ذاته تعالى محلا للحوادث المتغيرة وذلك محال
لوجهين الاول انه يلزم ان فى ذاته جهة فاعلية وجهة قابلية وهما جهتان
متكثرتان لذات الموضوع لهما كما علمت والواجب بسيط الحقيقة
فهذا ممتنع جدا الثانى لو حلت فيه الحوادث فالحادث الثابت زمانا
فى ذاته الباطل بعد ذلك ان كانت علته نفس ذاته وجب ان لا يعدم
عنها ابدا وان كان المبطل له ضده فما كان يوجد فى ذاته فلا بد لحدوثه
من علة ولبطلانه من علة اخرى حادثة وعلة الحدوث لا تخلو عن الحدوث
وعلة البطلان لا يخلو عنه وما هذا شانه هو الحركة الغير المتصرمة عند
الفلاسفة ومحلها الجرم المستدير الفلكى وعندنا هو الطبيعة فى وجودها
الخارجى وعلى اى وجه لا بد ان يكون محله هيولى جسمانية فمحل هذه
الارادات المتصلة المتجددة ان كان هو ذات البارى جل اسمه يلزم
ان يكون الاله العالم جسما دايم الحركة متحركا على الدوام بل يلزم على ما ذكرنا
ان يكون ذاته متجددة الحدوث والاستحالة فيحتاج الى آله آخر يديم وجوده
التجددى بتوارد الامثال تعالى القيوم الواحد عن ظلمات هذه الاوهام

المضلة المعطلة الاولى وساوس الوهم والخيال وترك مسلك التصفية
والتجريد والاخذ بالجدال وبناء الحدوث على القيل والقال وان
كان محلها غير ذاته تعم لزم ان يكون ذلك الغير من معلولاته ويكون
الواجب لذاته منفعلا عن معلوله المتحرك المتجدد الوجود انفعالا
دايما وذلك محال وبابطال الارادة الحادثة في ذات الواجب جل
ذكره اندفع قول بعضهم ان للواجب لذاته ارادات حادثة غير متناهية
ولا الى بداية ولم يزل البارى مؤثرا بتلك الارادات الحادثة حتى حدثت
ارادة خاصة موجبة لحدوث هذا العالم ولا يلزم تسلسل الحوادث
الى غير النهاية ويكون العقول والنفوس والاجسام كلها حادثة
ومن القائلين بحدوث الارادة كابى على الجبائى وابى هاشم والقاضي
عبد الجبار الهمدانى واتباعهم فانهم يقولون بانها قايمة لا بمحل
وهو ممتنع فان الارادة اذا كانت عرضا فيحتاج الى محل يقوم به بذاته
الان يرويد وايا الارادة معنى اخرجوهم بان يكون من جملة العالم
فالكلام في حدوثه عايد ومنهم من جعلها قديمة وقالوا بان الا
رادة القديمة هي السبب في ايجاد العالم وانها وان كانت قايمة
الان انه تعم انما اراد احداث العالم في الوقت الذى حدث ولم
يكن ارادته متعلقة باحداثه في وقت اخر غير الوقت الذى وجد
فيه ولا يجوز ان يسال عن لمية احداثه وسبب تخصيص العالم
بذلك الوقت دون غيره فان تلك الارادة لذاتها وماهيتها
يقتضى التخصيص بذلك الوقت والاحداث فيه ولوازم الماهيات
لا ينبغى ان تعلل بامر من الامور غير ماهياتها التى هى ملزومات

لها

لها وانت فقد عرفت ان الارادة لا بد فيها من مرجح من الاوقات كلها
متشابهة وفى العدم الصرف لا يتفاوت وشئ عن شئ ولا يتمايز معدوم
عن معدوم ولا يتميز فيه حال يكون الاولى فيه ايجاد العالم مما هو
علة لوجوده من حدوث ارادة او وقت او زوال مانع او تعلق علم او
حصول مصلحة او غير ذلك من الاحوال فان الكلام عايد في حدوثه
واستناده الى المرجح حادث كما كان الكلام جاريا في علة حدوث العالم
نفسه وذلك يوجب تسلسل الحوادث الى غير النهاية واما ما ذكره
بعض المتكلمين ان الحكماء يقولون ان صدور هذا العالم عن الواجب
لذاته في وقت مخصوص ليس اولى من صدوره في وقت آخر غيره
قبله او بعده فلا يوجد في ذلك الوقت المخصوص فلم يصب في هذا
النقل عنهم فان الحكماء متفقون على ان الواجب تعم متقدم على جميع
الممكنات تقدما ذاتيا والوقت المذكور من جملة الممكنات فانه مقدار
الحركة الدورية الفلكية عندهم وعندنا مقدار الوجود الطبيعي
المتجدد بنفسه فلا يتقدم على جميع الممكنات وكذا الحركة وموضوعها
والا لزم ان يتقدم الشئ على نفسه وهو محال هذا ما قيل وسنسمع
منا كلاما في تقدم البارى تعم على جميع الممكنات زمانيا تذكرة
وتبجيل ولا يمكن لاحد ان يقول ان الارادة القديمة اوجبت
وجود العالم في الوقت الذى وجد فيه وقبل ذلك الوقت لم يكن الارادة
القديمة موجبة لوجوده كما انا اذا اردنا ان نفعل فعلا مخصوصا
بعد سنة فان الارادة الموجودة الآن يقتضى وجود ذلك المراد
بعد سنة ولا يقتضى وجوده في الحال فان هذا ايضا محال فانه ليس

كالحالة المراد

قبل جميع الممكنات شئ فوجب حصول المراد الذى يتحصل بعد
سنة فان هناك احوالا تتجدد مانعة من حصول المراد الا بعد السنة
فلو فرض ان هذا المريد كان قادرا على تحصيل مراده الذى اراده فى ما
بعد السنة فى الحال الذى كان يريده باحضار ذلك المراد مع وقته
الذى كان قدرة فيه لكان يحضر اياه مع ذلك الوقت بلا انتظار ولا امهال
وليس قبل وجود العالم الا العدم المحض الصريح وهو متشابه الاحوال
فى جواز تعلق الارادة به فيستحيل ان يتميز فيه الوقت الذى تعلقت
به الارادة القديمة عن وقت آخر بما ثلم وكما امكن تعلق الارادة بهذا
الوقت فتعلقها بالوقت الذى قبل هذا الوقت ايضا ممكن فما الذى
اوجب تعلق الارادة بهذا الوقت الممكن دون غيره وما الذى ميزه
عن غيره من الاوقات فى تعلق الارادة والشئ لا يتميز عن غيره الا بمخصص
ولا مخصص فى العدم الصرف كما عرفت غير مرة فظهر بما ذكرنا دوام
الجود الجواد المطلق وازلية صنع الصانع الحق وافاضته على الاشياء
ازلا وابدا على نسق واحد ولكن دوام جود المبدع وابداعه لا يوجب
ازلية الممكنات لا كلها ولا اجزاءها ولا كلياتها ولا جزئياتها كما سبق
والفلاسفة لو اكتفوا على هذا القدر من اثباتهم احدية ذات
الصانع وكونه تام الفاعلية كامل القوة والقدرة دائم الوجود
والرحمة غير ممسك الفيض والعناية ولا مغلول اليد بالكرم والبسطة
لحظة لكان كلامهم حقا صحيحا الا ان متاخريهم زادوا على ذلك و
زعموا ان هذه المعانى يستلزم قدم العالم ودوام الافلاك والكواكب
وبسايط الاجرام وصورها ونفوسها انواعا واشخاصا ودوام المركبات

وصورها

وصورها ونفوسها انواعا لا اشخاصا وقد اقمنا البراهين على بطلان ما
ذهبوا اليه من شرح المجعولات وتقدم شئ من الممكنات عناية من الله
وملكوته الاعلى

فصل فى بعض احتجاجات المتكلمين وارباب الملل على انقطاع الفيض

استدلوا على مذهبهم بحجج عديدة الحجة الاولى
ان الحوادث لو كانت غير متناهية ولتكن تلك الحوادث مثلا حركات الافلاك
ودوراتها فيلزم ان يكون كل واحدة من الدورات مسبوقة بعدمات
لا اول لها فيكون للعدمات كلها مجتمعة فى الازل من غير ترتيب اذ ما
يكون فى الامور الموجودية لا فى الامور العدمية واذا كان جميع العدمات
المتقدمة على كل واحدة من هذه الدورات لها اجتماع فى الازل فلا
يخ مجموع تلك العدمات ان يحصل معها فى الازل شئ من الذوات وهو ان
لا يحصل مع تلك العدمات المجتمعة فى الازل شئ من الموجودات فيلزم ان
يكون لمجموع الموجودات بداية وذلك هو المط وقد يقررون هذا الوجه
بطريق اخر فيقولون اما ان يجوز حصول شئ منها فيه او لا فان جاز
حصول شئ منها فى الازل ولم يسبقها غيره فيكون لمجموعها بداية وهذا
الطريقان لا يبتنيان على قاعدة ان الحكم على الكل هو الحكم على كل واحد
وقد يقررون هذا الوجه بناء على ان الحكم على الكل هو الحكم على كل
واحد من الحركات والحوادث مسبوق بالعدم فيكون الكل مسبوقا
بالعدم اذ كل واحد منها داخل فى الوجود فيكون الكل داخلا فى الوجود
منحصرا فيه فلا يكون غير متناه ويجاب عن الطريق الاول انكم ان
عنيتم بكون العدم السابق لكل حادث لا اول له كونه غير مسبوق
بحادث اخر مطلقا فذلك مم فان عدم كل حركة يكون مسبوقا بحادث

الى النهاية وان عنيتم بكون العدم السابق لكل حادث لا اول
له ان يكون كل من الحوادث مسبوقا بعدم ما ولا يكون مسبوقا
بحادث اخر بعينه فلا يلزم من جهة هذا الاجتماع للاعدام في الازل
فان معنى كون الشئ ازليا كونه غير مسبوق بالغير مطلقا واذا كان
كذلك فلا يلزم من عدم السبق بحادث معين عدم السبق بحا دث
اصلا لما عرفت انه لا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم واما
الجواب عن الطريق الثاني فبان يقال ان مسمى الحركة والحوادث وهو
القدر المشترك بين جميع الافراد اما ان يوجد داخلا في جملة
الحركات والحوادث المذكورة ام لا يوخذ كذلك فان اخذ داخلا
فيها فانا قيل اما ان يجوز حصول شئ من الحركات والحوادث في الازل
او لا يجوز فنختار حينئذ حصول شئ منها في الازل وذلك الشئ
هو مسمى الحركة ولا يلزم من كونه غير مسبوق بغيره ان يكون هو
اول الحركات او الحوادث وانما يكون ذلك لازما ان لو كان هو الاول
واما اذا لم يوخذ ذلك المسمى داخلا فيها فنحن نختار حصول شئ
من تلك الحركات والحوادث في الازل قولهم لو كان كذلك لزم ان يكون
لمجموعها بداية قلنا لا نم فان الحق على ما قررنا ان الكل واحد من الحركات
والحوادث يسبقها امثالها الى ما لا يتناهى فيكون مسمى الحركة
المذكورة محفوظة بواسطة تعاقب الحركات ازلا وابدا وفيه نظر
فلانه هل يجاب عن الوجه الثاني الذي يبتني حكم الكل على حكم
كل واحد فقد عرفت فساده الا ان يقرر كما قررناه وهو منقوض
الا ان بقولنا كل ممكن ما عدا الحركة يجوز ان يقع كل واحد في الوجود

دفعة

معها

دفعة واحدة ولا كذلك جميع الممكنات التي غير الحركة فانها لا يمكن وقو
دفعة لان منها ما لا يقع الا على الترتيب الزماني وكذلك يصدق ان
كل واحد من الضدين يمكن حصوله في محل واحد في وقت
واحد ولا كذلك المجموع ويجاب بجواب اخر وهو الاصل في هذا الباب
وذلك ان الحوادث الماضية لا يمكن ان يكون لها كل مجموعي ابدا بل يلزم
من ذلك ان يكون ذلك الكل مسبوقا بالعدم او غير مسبوق لان
تلك الحوادث معدومة والمعدوم لا كل له اصلا فلا يصح الحكم عليه
بل ليس الموجود من تلك الحوادث في كل وقت الا واحدا او متناهيا الحجة
الثانية لهم في اثبات حدوث العالم ان الحوادث في الازل لو كانت
غير متناهية لزم ان يكون وجود كل واحد منها يتوقف على انقضاء
ما لا يتناهى من الحوادث وكل ما يتوقف وجوده على انقضاء ما لا
يتناهى فوجوده محال ينتج ان الحوادث لو كانت غير متناهية لكانت
وجود كل منها محالا والبطلان ذلك ظاهر والجواب انكم ماذا تعنون بهذا
التوقف ان عنيتم به المفهوم المتعارف وهو الذي يفرض عند كونه
معدوما انه يتوقف وجوده على كذا فالممتنع من التوقف على الغير
المتناهي ما يكون الشئ متوقفا على ما لا يتناهى ولم يحصل بعد و
ظاهر ان الذي لا يكون وجوده الا بعد وجود ما لا يتناهى في المستقبل
لا يصح وقوعه فاما في الماضي فلم يكن وقت او حالة كان فيها الغير
المتناهي الذي يتوقف عليه حادث معدوما ثم حصل بعد ذلك
وحصل بعده الحادث انما من وقت يفرض الا كان مسبوقا
بما لا يتناهى ولا ياتي مما يتوقف على حركات الا ويتوقف على ما لا

يتناهى وان عنيتم بهذا التوقف انه لا يقع شيء من الحوادث الا
بعد ما لا يتناهى فهو نفس محل النزاع فان الخصم مذهبه انه
لا يقع حادث الا وتسبقه حوادث لا الى بداية ولا يصح وقوعه
الا كذلك فكيف يجعل محل النزاع مثبتا لنفسه فان جعل
محل النزاع مقدمة مستعملة في ابطال نفسها او اثبات نفسها
من قبيل المصادرة على المط وهو من جملة المغالطات المذكورة
في المنطق وبالجملة فالتوقف المذكور ان جعل بالمعنى الاول الخ
فالملازمة ممنوعة وان عني به المعنى الثاني فالملازمة مسلمة
والاستثناء م كما ذكرناه الجهة الثالثة ان الحوادث الواقعة
في الزمان الماضي لها آخر فهو متناه ينتج ان الحوادث الواقعة
في الماضي متناهية اما بيان الصغرى فلان الآن الحاضر اخر الماضي
واما بيان الكبرى فظاهر والجواب انكم ماذا تعنون بقولكم ان الآن اخر الماضي
ان عنيتم بكونه اخرا انه ليس بعده شيء من الزمان اصلا منعنا الصغرى
فان مذهب الخصم ان بعده آنات وازمنة لا يتناهى وان عنيتم به انه
اخر الماضي بحسب فرضنا واعتبارنا فقط فلا يلزم منه ان يكون اخرا
ليس بعده شيء اخر واما النهاية المذكورة في الكبرى ان كل ما له آخر
فهو متناه ان اريد بتلك النهاية ان يكون في جانب نهاية الحوادث منعنا
الكبرى وان اريد ما يكون في الجانب الاخر منها فيصير صورة النتيجة
هكذا الحوادث الواقعة في جانب بداية الحوادث متناهية من جهة اخرها
لكن لا يلزم من صحة ذلك تناهيها من جهة بدايتها وليس كلامنا في
تناهي الحوادث من جهة اخرها بل الكلام انما هو من جهة اولها وبدايتها

فلا يضرها ذكروه الجهة الرابعة ماخوذة من برهان تناهي الابعاد انا اذا اخذنا
الحركات الماضية من هذه السنة التي نحن فيها الى الازل جملة ثم اخذنا
تناقص سنة وهو من العام الماضي الى الازل جملة اخرى ثم طبقنا في الوهم الطرف
المتناهي من احدى الجملتين على الطرف المتناهي من الجملة الاولى ما يليه
ويقابل ما في الجملة الثانية فلا يخلو اما ان تنقص الجملة الناقصة في الطرف
الاخر او لا تنقص فان لم تنقص بل ذهبنا الى غير النهاية كان الناقص
مساويا للزايد ويكون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره وكلاهما محالان
وان نقصت احدى الجملتين عن الاخرى لزم تناهي جملة الناقصة من
الجملة الاخرى التي في جهة الازل والجملة الثانية الزايدة على الناقصة بعدد
متناه لا بد ان يكون متناهية فالجملتان من الحركات الماضية وكذا
الحوادث المقارنة لها متناهية في جانب الازل وذلك هو المطلوب و
الجواب ان الحركات الماضية التي تالفت منها الجملتان معدومة و
الامور المعدومة لا كل لها فيكون فرض اجتماعهما في الازل محالا وحينئذ
لا يلزم من فرض اجتماع وذلك المحال انقطاع الحركات في الماضي لما عرفت
من اجتماع الحركات المتعاقبة التي لا يمكن وقوعها في الوجود الا شيئا
فشيئا الجهة الخامسة ان الواجب لذاته لو كان علة تامة لوجود العالم
ومعلوم انه يلزم من وجود العلة وجود معلولها ومن دوامها دوامه
فاذا فرضنا عدم الواجب لذاته لزم منه عدم العالم وبالعكس ويلزم
من صحة ذلك التلازم ان يكون العالم مساويا للواجب لذاته وذلك
محال والجواب ان ذلك اللزوم ذكروه بين العلة والمعلول ليس على
وتيرة واحدة من الطرفين فان ارتفاع العلة التامة لذاتها يوجب

ارتفاع المع واما ارتفاع المع فلا يوجب لذاته ارتفاع العلة بل ارتفاع
المع يستدل به على ان العلة قد ارتفعت قبل ذلك لان ارتفاع
المع اوجب ذلك فاتضح الفرق بين اللزومين الحجة السادسة ذكره
صاحب المطارحات قدس سره نيابة عن المتكلمين فقال النفوس
الناطقة باقية بعد البدن على ما اعترفتم به فلها اجتماع بعد
المفارقة بذلك المجموع اما ان يكون حادثا او غير حادث ويمتنع ان
يكون غير حادث لانه معلول الاحاد والحادثة على ما ذهبتم اليه
ومتى كانت العلة حادثة المع حادثا لا محالة فمجموع النفوس الناطقة الحاصلة
بعد مفارقة الابدان حادث واذا ثبت ان مجموعها حادث لزم ان
يكون للحوادث بداية فان الحوادث لو لم يكن متناهية في جهة الماضي
كانت النفوس الحادثة بحسب حدوث الابدان غير متناهية
الانفس لا يكون قبلها نفس اخرى وح يلزم ان لا يكون مجموعها
حادثا بالضرورة لكن مجموعها في الماضي حادث على ما عرفت فالحوادث
لا محالة لها بداية وذلك هو المط واجاب عنه من وجوه الاول
ان ذلك المجموع الذي اخذتموه من النفوس الناطقة في الزمان الماضي
وان كان حادثا لكن لا يلزم من حدوثه ان يكون للحوادث الماضية
بداية لان كل حادث بها مجموع فان ذلك المجموع باضافة واحد اليه
ويحصل له مجموع اخر مغاير للمجموع الاول والنفوس الناطقة الحاصلة
في الماضي وان كان لها الان مجموع الا انه دايما في كل وقت يتبدل
ويحصل مجموع غير ما كان بسبب حدوث النفوس في كل وقت
وانضمامها الى كل مجموع يحدث مجموع اخر حدوثا زمانيا وهكذا

لا يزال يتبدل ذلك المجموع الى ما لا يتناهى وليس الحكم مختصا بالنفوس
الناطقة بل حال جميع الموجودات هكذا فانا اذا اخذنا قديما مع حادث ما
اذا م
مجموعا فان ذلك المجموع لا محالة يتبدل في كل وقت بحسب حدوث الحوادث
وانضمامها اليه ويحصل مجموع اخر غير المجموع الاول الذي كان قبل الزيادة
وهذا لا يدل في نفوس الناطقة على نهايتها وبدايتها بل في كل وقت
يحصل مجموع اخر ما كان حادثا قبل حدوث الحادث اللاحق ولا يلزم من
ذلك ان يكون هناك وقت لا يحصل فيه شيء من النفوس الناطقة
ولا يدل على ان لها بداية لا يكون قبلها نفس فاندفع ذلك السؤال
والجواب الثاني ان النفوس الباقية بعد المفارقة لا كل لها فلا يكون
مجموع حقيقي اذ لا ارتباط لبعضها ببعض بحيث يمكن من عدها و
حصرها فلا يلزم ما ذكره من نهاية الحوادث والجواب الثالث انا ولئن
سلمنا تناهي النفوس الناطقة وحدوثها في الماضي ولكن لا يلزم من ذلك
تناهي الحوادث لجواز ان يكون الحوادث غير متناهية في الماضي مع تناهي
النفوس وحدوثها بان يتشكل الفلك بشكل غريب يحدث فيه نوع
من الحيوانات يوجد قبل ذلك ولا يوجد قبل ذلك بعده ويكون الانسان
من هذا القبيل وح يكون نوعه حادثا بعد ان لم يكن فلا يلزم من تنا
هيها الحوادث وهذا الجواب سخيف جدا وصدوره عجيب عن باحث
حكيم فان العناية الالهية كيف يقصر عن ايجاد اشرف الانواع الطبيعية
في ازمنة غير متناهية ولا يحفظ نوعه بتعاقب الاشخاص والامثال
مع انه يديم ويحفظ طبايع انواع هي ادون واخس منها على ان قاعدة
الامكان جارية في كليات الانواع وانه لم يجز في جزئياتها المتغيرة وايضا

لكل طبيعة نوعية صورة عقلية فى عالم الربوبية يجب ان يكون
ذات عناية برقايقها واظلالها يحفظها واداحتها فى كل وقت الصور
هى اسم الهى عند العرفاء ويتجلى من تجليات الحق الاول الذى كل يوم هو فى شان
شان الجهة السابعة ان كل عدد سواء كانت آحاده متناهية
او غير متناهية فهى اما زوج بالفعل وكل زوج منقسم بمتساويين
ويكون نصفها اقل من كلها كلما كان الشئ اقل من غيره كان متناهيا
وانا تناهى النصف تناهى الكل وان كانت فردا فاذا نقصنا منها واحدا
صارت زوجا والزوج كما عرفت متناه فاذا اضفنا ذلك الواحد الى
ذلك الزوج المتناهى صار الكل متناهيا فعلى كلا التقديرين يكون
النفوس الماضية متناهية ويلزم من هذا تناهى الحوادث والجواب
قال الشيخ المتألّه فى المطارحات انا لا نسلم ان النفوس الناطقة المفارقة
للابدان لها عدد موجود فى الاعيان لما عرفت ان العدد امر اعتبارى
لا وجود له فى الاعيان فلا يوصف بزوجية او فردية ولا قلة ولا
كثرة ولا مساوات ولا تفاوت فلا كل لها عددى فى الاعيان اذ
لا ارتباط لبعضها ببعض فى نفس الامر ولا فى الاذهان ايضا فان
الذهن لا يمكنه عدها وتصورها على سبيل التفصيل و
الاكتناه وعلى تقدير ان يسلم ان لها عددا فلا يلزم من ذلك ان
يكون اما زوجا او فردا فان الزوجية والفردية والتساوى و
التشارك والتباين والجذرية والجذورية وغيرها من خواص العدد
المتناهى واقسامه لا من خواص مطلق العدد لئن سلمنا عدم خلوها
من الزوجية والفردية فلم قلتم ان كل عدد يكون اقل من غيره يجب

ان يكون

ان يكون متناهيا لانتقاض هذه القاعدة بالمآت الغير المتناهية التى
هى اقل من الالوف الغير المتناهية وكذلك المتناهية فمقدورات الله عند
المتكلمين اقل من معلوماته لدخول الممتنعات فى قسم المعلومات دون
المقدورات مع عدم تناهيهما اقول من هذا الجواب وجوه من النظر
منها ان الحكم بان العدد غير موجود على الاطلاق غير صحيح وهذا الشيخ انما
حكم على اعتبارية العدد لان الوحدة والوجود والتشخص كالامكان
والشيئية والمعلومية امور ذهنية اعتبارية ولما كان العدد
عبارة عن المؤلف عن الوحدات وما يتركب عن الاعتباريات فهو
لا محالة اعتبارى فالعدد اعتبارى واما نحن فقد اقمنا البرهان
على ان الوجود فى كل موجود عين حقيقته والماهية به يكون موجودة
وعند التحليل يحكم بان الوجود عينى والماهية المجردة عنه اعتبارية
محضة والوحدة هى عين الوجود فيكون موجودة فبطلت هذه
الحجة اعنى الحكم بان العدد اعتبارى لانه مؤلف من الاعتباريات
ومنها انه هب ان العدد اعتبارى لكنه ليس من الاعتباريات الكاذبة
الغير المطابقة لما فى نفس الامر حتى يتفرع عليه انه غير قابل للقسمة
الى الزوجية والفردية والمساواة واللامساوات كيف وهذه الصفات
معروضها اولا وبالذات العدد وبواسطته المعدود وهو ظاهر ومنها
ان الغير المتناهى على معنيين احدهما بالقوة وهو الغير المتناهى العددى
ومقدورات الله عند المتكلمين غير متناهية بالمعنى الاول لا بالمعنى
الثانى لانهم منكرون لوجود الغير المتناهى بالفعل مرتبا كان اولا
متعاقبا او مجتمعا او التفاوت انما يجوز فى الغير المتناهى بالمعنى الاول

كقول الجسم عند الحكماء للاتصال المتصل خلة الغير المتناهية و
الارباع المتصل خلة الغير المتناهية والثانية نصف الاولى
تذكرة مشرقية واعلم انا قد اشرنا سابقا ان الوحدة معتبرة
في كل شئ كالوجود وان الكثرة اذا لم يكن بين احادها علاقة ذاتية
لا يمكن الحكم عليها عند اخذها مجتمعة حكما وجوديا غير احكام
الاحاد فان احادها وحدانها وان كانت موجودة عندنا الا
انها ليست موجودة بل هي موجودات كثيرة لكل منها حكم خاص فاذا
تقرر هذا فمن هذا المنهج يصح الجواب عن الحجة المذكورة بان النفوس
المفارقة ليس لها مجموع له وحدة خارجية حتى يحكم عليها بانها كذا
او كذا نعم للذهن ان يعتبر جملة منها وكل جملة في اعتبار الذهن فهي
متناهية اذ الذهن لا يقدر على الاحاطة التفصيلية بالامور
الغير المتناهية وكل مبلغ متناه من النفوس فهو اما زوج او فرد
ولا يلزم منه الا تناهي ذلك المبلغ والحوادث التي وجدت معها
وههنا نكتة هي وهي انك ستعلم ان كثيرا من النفوس وهي الكاملة
في العلم ستتحد بالعقل الفعال وضرب منها وهي الناقصة الشقية
تهوى الى الجحيم ولا يصعد الى عالم النفوس المفارقة وذهبت بعض
الحكماء كاسكندر وغيره حتى الشيخ الرئيس ايضا في بعض رسائله قال
ان النفوس الناقصة الكثيرة لا يبقى بعد البدن وهذا المعنى يستفاد
من بعض روايات اصحابنا الامامية عن ائمتنا عليهم السلام وضرب
اخرى منها منفرقة في طبقات النشاءة الاخرة وعلى هذا فلا جمعية
لها في مكان يحويها او زمان يحيط بها او في رباط عقلي يجمعها نكتة اخرى

ان

ان الجملتين اذا ترتبتا ترتبا وضعيا كما في المقادير او عقليا كما في العلل و
المعلولات فلكل منهما اتساق وانتظام بين احادها فاذا لوحظ الاول
من احاد احديهما بازاء الاول من احاد الاخرى يتطابق بقية الاحاد
من غير ان يحتاج الى ملاحظة كل من الاحاد مع نظيره ملاحظة تفصيلية
بل يكفي الملاحظة الاجمالية واما في غير المرتبة او في الامور الاعتبارية
المحضة فلا يكفي الا تطبيق الجميع واحدا واحدا مع ما يحاذيها على
التفصيل والعقل لا يفي به وقد شبه بعضهم الجملتين الاوليين
بحبلين ممتدين بل بخشبتين ممتدين اذا طوبق مبداءهما
والثانية بالحصيات المتفرقة المجتمعة من غير ترتيب فلا يجري البرهان
الا في الامور الموجودة المترتبة فاندفع ما ذكره من جريان برهان
التطبيق والتضايف وغيرهما تارة من جهة الهدم والنقض وتارة من
جهة الاثبات والابرام بوجوه اولها في الحوادث على مذهب الفلسفة
وثانيها في مراتب الاعداد ثالثها في النفوس المفارقة بزعم الفلاسفة
ورابعها بان وجود الفلك من الازل الى زمان الطوفان اقل منه
الى زماننا نقضا فقط بان وجوده تعم من الازل الى زمان الطوفان
اقل منه الى زماننا ورابعها نقضا بان معلومات الله اسمائه من
الاحاطة الاولى بالحالات ايضا مع عدم تناهيهما والدليل يعطي
امتناعه وسادسها نقضا باشتمال كل موجود على صفات غير متناهية
كلزوم امر ولزوم لزومه وهكذا وغيره من النسب المتضاعفة و
سابعها نقضا بمنع جواز التطبيق بين السلسلتين لامتناع
احاطة العقل بما لا يتناهى **بحث وتحصيل** قال بعض الاعلام

الجواب ان العدد الغير المتناهي بالفعل مطلقا محال سواء كان بين الآحاد ترتيب او لا وذلك لانه لو تحقق امور غير متناهية توقف مجموعها على ما بقي منه بعد اسقاط واحد وهذا الباقي على ما يبقى منه بعد اسقاط واحد منه وهكذا فيلزم وجود مجموعات غير متناهية يجري فيها التطبيق فان قلت الموجود في الواقع انما هو الامور الكثيرة المتفرقة ولا وجود للمجموع من حيث الوحدة الا بعد اعتبار العقل وحدته ولا يلزم الترتيب الواقعي الكافي للتطبيق بين جميع هذه المراتب قلت اذا وجد كثير كالعشرة مثلا فلا شك انه يوجد فيه التسعة والثمانية والسبعة والتسعة من حيث انها تسعة واحدة لها جهة وحدة وان لم يعتبرها العقل ويكفي للتطبيق تدبر انتهى كلامه اقول اما اولا فلما علمت ان معنى وجود الكثرة وجودات آحادها الا ان لها وحدة اخرى غير وحدة الآحاد ولهذا قال المحصلون من الحكماء ان وحدة العدد هي نفس كثرته لانه صفة ضعيفة الوجود صورتها هي نفس مادتها بعينها كما ان فعلية الهيولى نفس قوتها واستعدادها فليست للكثرة والعدد وحدة الا بمجرد الاعتبار العقلي من غير ان يكون لها مطابق خارجي فليس لها توقف على شيء في الواقع اذ لا تحقق له في الخارج لا توقف له على غيره واما ثانيا فهب ان للعشرة وجودا ولها توقفا وحاجة الى ما هو جزء لها فلا نسلم ان لها توقفا على عدد مخصوص مما دونها اذ لا رجحان لتسعة واحدة على ثمانية واثنين او سبعة وثلثة وحدها او سبعة واربعة او خمسة و خمسة فلا اختصاص للسبعة للتسعة في ان يكون محتاجا اليها

او لا دون غيرها بل الحق كما ذكره الشيخ في الهيات الشفاء على ان لا توقف للعدد الا على الوحدات الا غير واما ثالثا فلانه هب ان للعشرة توقفا على مرتبة التسعة لكن لا توقف لها على تسعة مخصوصة اذ يتصور في كل عشرة عشرة افراد من التسعة اذ باسقاط كل واحد معين من آحاد العشرة تبقى تسعة مخصوصة فهناك عشرة تسعات لا رجحان لشيء منها بعينه على البواقي في ان يكون مبدأ الوجود العشرة فيلزم في اعتبار اي واحد منها المبدأ العشرة الترجيح بلا مرجح ولا بد في الترتيب لجريان التطبيق من تخصيص في كل واحدة من المراتب كما لا يخفى على المتدبر الحجة التاسعة ان العالم بجميع ما فيه ممكن الوجود وكل ما هو موجود ممكن الوجود لذاته فهو حادث فالعالم حادث وذلك لان كل ممكن محتاج الى المؤثر وتاثير المؤثر لا يخلو من اقسام ثلثة لانه اما ان يكون في حال وجوده او في حال عدمه او لا في حال وجوده ولا في حال عدمه والاول محال لانه من قبيل ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل والثاني ايضا محال لكونه جمعا بين الوجود والعدم وهو محال فتعين ان يكون تاثير المؤثر فيه لا في حال الوجود ولا في حال العدم وذلك هو حال الحدوث فكل ما له مؤثر فهو حادث فالعالم حادث والاولى ان يقرر هكذا تاثير المؤثر اما حال عدمه او حال بقائه والاول لا يفيد لانا ندعي والثالث باطل لانه يلزم تحصيل الحاصل وهو محال والجواب انا نختار ان تاثيره في حال الوجود والبقاء قوله ذلك ايجاد للموجود او ابقاء للباقي قلنا ليس كذلك وانما كان كذلك لو كان الفاعل يعطيه وجودا ثانيا وبقاء مستانفا وليس كذلك بل الفاعل يوجده بنفس هذا الايجاد لان

تاثير الفاعل فى شئ عبارة عن كونه تابعا له فى الوجود واجبا لوجود بعلّته
ثم الذى يدل على ان التاثير يجب ان يكون فى حال الوجود وجوه احدها
انه لو بطل ان يكون التاثير فى حال الوجود وجب ان يكون اما فى حال
العدم ويلزم من ذلك الجمع بين الوجود والعدم وذلك ممتنع او لا فى
حال الوجود ولا فى حال العدم فيلزم من ذلك ثبوت الواسطة بينهما
وذلك ايض باطل كما عرفت وثانيها ان الامكان فى كل ممكن علة تامة
للاحتياج لما يحكم هذا العقل بانه امكن فاحتاج فلو لم يحتج حال البقا
لزم اما الانقلاب فى المهية او تخلف المع عن العلة التامة وثالثها
ان من احتج بهذه الحجة جمع من الاشاعرة وعندهم ان صفاته تعالى زائدة
على ذاته قديمة موجودة بايجاد الذات اياها ففى مادة النقض عليهم ورابعها
انه لو استغنى الممكن فى حال بقائه عن المؤثر فلزم انه لو فرض انعدام
البارى لم ينعدم العالم والزمهم ايض ان لا ينعدم شئ من الحوادث
وذلك باطل قبيح شنيع لكن بعضهم التزموه وقالوا فى انعدام العالم
انه تعالى يخلق البقاء والاولى لهم ان يقولوا حيث ادعوا ان الزمان مركب
من الانات وان للجسم اكوانا دفعية انه تعالى يحدث فى كل آن عالما
اخر وخامسها ان الدليل منقوض عليهم باحتياج الحوادث فى الاعدام
الازلية الى العلة ان الممكن كما لا يوجد بنفسه لا ينعدم بذاته فيلزم
عليهم اعدام المعدوم الحجة العاشرة قررها بعض المتاخرين وهى ان
ما سوى الله اما مجرد واما جسم او جسمانى والاول وجوده محال لانه
لو وجد لكان مشاركا له تعالى فوجب ان يمتاز عنه بفصل فيتركب
الواجب تعالى هذا محال واما الثانى فهو حادث لا محالة لان كل جسم

اما متحرك او ساكن البتة وكل منهما حادث اما الحركة فلان حقيقته تقتضى المسبوقية
بغيرها لانها عبارة عن تغير حال بعد حال وانتقال من حال الى حال فلو كانت
ازلية لم يكن مسبوقة بالغير فاجتمع النقيضان الازلية والمسبوقية
بالغير هذا خلف ولانه لو كانت قديمة لكانت كل دورة من دورات الفلك
مثلا مسبوقة باخرى يكون كل منها مسبوقا بعدم ازلى فاجتمعت الاعدام
فى الازل فلم يوجد فى الازل شئ منها وهو المط ولانه اما ان يكون فى الازل شئ
من هذه الحركات او لا فعلى الثانى يتحقق عدم سابق على الجميع وهو المط
وعلى الاول يكون الحركة الموجودة فى الازل متقدمة جميع الحركات فلها بداية
واما السكون فلانه عبارة عن الحصول الثانى فى الحيز الاول وملزوم له الحصول
وجودى وقدمه يمنع عدمه لوجوب استناد القديم الى الواجب الموجب التام
لكنه مما يجوز عدمه لجواز الحركة على كل جسم لانه ان كان بسيطا تشابهت
اجزاؤه فجاز ان يتلبس كل منها بحيز الآخر ولا يحصل ذلك الا بالحركة وان كان
مركبا امكن الحركة على بسائطه وهى تستلزم الحركة عليه ايض والجواب وجوه
احدها ان ما ذكروه فى نفى المجرد سوى البارى تعالى يفيد نفى موجود غيره
واللازم باطل عندهم وعند غيرهم فكذا ما ذكروه وثانيها انه معارض
بالدلايل القايمة على وجود المجردات والصور العقلية وثالثها ان الوجودات
البسيطة قد مر انها تتمايز بالكمال والنقص فى نفسها بلا اشتراك من غير
حاجة الى مميز فصلى واما ما اشتهر من الدفع بان التجرد امر سلبى والاشتراك
فى السلوب لا يوجب التركيب بل الامتياز حاصل بين المتشاركات فى
السلب بنفس ذواتها المتباينة فليس بشئ لان المجردات لا شبهة فى
انها مشتركة فى نحو من الوجود مباين الوجود الجسمانى لكن نعبر عنها بعنوان

344

سلبي كما يعبر عن حقيقة العلم والادراك بعدم الغيبة عن الذات والاشياء
ان العلم صفة وجودية يعبر عنه بعنوان سلبي فالحق ما اوهناك اليه وربما
ان بناء ما ذكره في هذه الحجة على ان التجرد ذاتي له تقسم اما نوع او جنس في
على التقديرين يلزم كونه تعم ذاتية وهو محال كما برهن عليه واما
حقيقة الوجود المشترك عندنا فقد بينا في اوايل هذا الكتاب
انه ليست كليا طبيعيا نوعا او جنسا ولا عرضا من الكليات الخمسة واما
المفهوم الانتزاعي الذي لا وجود له الا في العقل فلا شك انه من
الحاجيات دون المقومات وخامسها ان غاية ما لزم تركيب الواجب من اجزاء
عقلية وهم لم يقيموا برهانا على استحالته وهذا الزامي وسادسها
ان مهية الحركة ومعناها وان كانت هي المسبوقية بالغير او الانتقال
من حال الى اخرى فذلك لا يستلزم كون تلك المهية مسبوقة بالغير
لما علمت مرارا ان مهية كل شيء لا يلزم ان يكون من افراد نفسها وحمل
الشيء على نفسه ضروري بالحمل الاولي الذاتي لا بالحمل المتعارف
الصناعي فتلك المهية يقتضي ان يكون كل جزئي من جزئياتها مسبوقا
بغيره ايضا قد علمت ان مسبوقية المهية بغيرها لا يوجب ان يكون
لها او لافرادها بداية لا تحصل قبلها وسابعها ما قيل ان ما
ذكره يستدعي حدوث كل انتقال جزئي لا حدوث الحركة التوسطية
التي يبقى مع الانتقالات الجزئية المتناهية وثامنها ما قيل انه
لم يسلم ما ذكره انما يدل على حدوث وكل شخص من الحركة لا على
حدوث نوعها اقول في هذين الجوابين نظر بل كلاهما غير صحيح
عندي لان الحركة بمعنى التوسط وان حكم عليها بان لها مبدأ شخصي

ومنتهى

ومنتهى وفاعل وقابل شخصيا في الا انها مع ذلك امر مبهم الوجود في ذاتها
لا بقاء له بحسب نفسه وانما بقاؤها كبقاء الهيولى الاولى المفتقرة
الى المتممات النوعية والشخصية من الصور وكذا المهية المتعاقبة
الاشخاص لا بقاء لها في نفسها وهذا وان كان مجثا على السند لكن
الغرض التنبيه على حقيقة الامر نعم لو ثبت ان التعاقب في الخصوصيات
والاشخاص للحركة على الاستمرار الاتصالي يوجب بقاء موضوع شخصي
مستمر الجرم قار الذات لكان البحث قويا وذلك كما علمت منا والحق
ان المتكلمين لو امكنهم ان يقولوا ان كل جسم وجسماني لا يخلو في حد نفسه
عن الحوادث وما لا يخلو في حد نفسه عن الحوادث فهو حادث فكل جسم
وجسماني حادث لتم البيان والافلا ولعله مقصود قدمائهم الذين كانوا
في الصدر الاول لقرب زمانهم بزمان النبوة والوحي ما ذهبنا اليه
مطابقا لكلام اساطين الحكمة الذين اقتبسوا انوارهم من مشكوة النبوة
وتاسعها ان كون كل دورة مسبوقة بالعدم الازلي انما يستدعي اجتماع
اعدامها في الازل بمعنى انها يجتمع في هذا الحكم لا انها يتفق في الحصول
في وقت معين وايضا انا نختار انه لم يكن في الازل شيء من هذه الحركات
بمعنى انه ليس شيء منها ازليا لا بمعنى ان الازل زمان معين لم يوجد فيه
شيء منها وظاهر انه لا يفيد المط وايضا انا نختار ان في الازل تحقق شيء
شيء من هذه الحركات قوله يكون الحركة موجودة في الازل مقدمة
على جميع الحركات فلها بداية قلنا نعم بمعنى ان هذه الحركة الازلية ليست
مسبوقة بحركة اخرى لا بمعنى انه تحقق عدم سابق على الجميع اذ كونها
ازلية ينافي ذلك ولاصحاب الحدوث حجج اخرى لولا مخافة التطويل

لاورود تمامع ما يورد عليها والغرض من ايراد ما ذكرنا ان يحيط الناظر
في هذه المسئلة باطراف ما قالوا ووجوه الاحتجاجات التي ذكروا
من الجانبين ليعلم قدرها نقطنا به وسلكنا سبيله ولا يحمل
كلامنا على مجرد المكاشفة والذوق او تقليد الشريعة من غير ممارسة
الحجج والبراهين والتزام القوانين فان مجرد الكشف غير كاف في السلوك
من غير برهان كما ان مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم في
السير والله المعين **فصل** في طريق التوفيق بين الشريعة والحكمة في
دوام فيض الباري وحدوث العالم قد اشرنا مرارا ان الحكمة غير مخالفة
للشرايع الحقة الالهية بل المقصود منهما شيء واحد هي معرفة الحق الاول
وصفاته وافعاله وهذه يحصل تارة بطريق الوحي والرسالة فيسمى
بالحكمة او النبوة وانما يقول بمخالفتهما في المقصود من لا معرفة له بتطبيق
الخطابات الشرعية على البراهين الحكمية ولا يقدر على ذلك الا
مؤيد من عند الله كامل في العلوم الحكمية مطلع على الاسرار النبوية
فانه قد يكون الانسان بارعا في الحكمة البحثية ولا حظ له من علم الكتاب
والشريعة او بالعكس فالعقل السليم اذا تامل تاملات شافيا و
تثبت بذيل الانصاف متبريا عن الميل والانحراف او العناد والاعتساف
وتدبر ان طائفة من العقول الزكية والنفوس المطهرة الذين
لم يتنجس بواطنهم بارجاس الجاهلية وارجاس ادناس النفسانية
ولم ينحرفوا عن سبيل التقديس ولم يأتوا بباطل ولا تدليس وكانوا
مؤيدين من عند الله بامور غريبة في العلم والعمل معجزات وخوارق
للعادات من غير سحر وحيل ولا غش ودغل ثم اصروا على القول بحدوث

هذا العالم وخرابه وبواره وانشقاق اسقافه وانهدام طاقاته وتساقط
كواكبه وانكدارها وطي سماواته ومد ارضه وانفجار بحارها وسيلان
جباله ونسفها وبالغوا في ذلك وتشددوا في الانكار على منكريه
مع ظهور انه لا يضرهم القول بقدم العالم مع بقاء النفوس بعد الابدان
الشخصية واثبات الجزاء والثواب النفسانية في المعاد ولا يخل
بالشريعة في ظاهر الامر فيجزم لاجل ايماننا بانهم ما نطقوا عن الهوى وما اخبروا
الا عن يقين حق واعتقاد صدق ثم اذا رجعنا الى البراهين العقلية
التي لا شك ولا ريب في مقدماتها اليقينية الاضطرارية وجدناها
ها هنا شاهدة على ان صانع العالم واحد صمد لا يعتريه نقص ولا تغير
ولا انزعاج من حالة الى حالة ولا فتور في فاعليته ولا امساك في فيضه
ولا بخل في احسانه ولا توقف على ارادة سانحة او حصول وقت مناسب
او قصد الى تحصيل مصلحة له او لغيره فان من قصد في ايجاده شيئا
تحصيل مصلحة وان كانت لغيره او ايصال منفعة وان كان الى غيره
فهو ناقص في نفسه محتاج في كماله الى غيره لان ذلك التحصيل او الايصال
ان لم يكن اولى له من عدمه فلم يقصده وان كان اولى فهو بذلك
يحصل كمالا لنفسه من غيره ان يفيده فاقد ذلك الكمال فنعلم انه
تام الفاعلية تام الارادة ليس في ذاته قصد زايد او ارادة حادثة
فيجب كونه صانعا فياضا لم يزل ولا يزال باسط يده بالرحمة والعطاء
في الآباد والازال بلا قصود انما القصود فينا ابناء عالم الدنيا
والاجسام وسكان قرية الهيولى الظالم اهلها وهي دار الزوال
والانتقال فاذن الجمع بين الحكمة والشريعة في هذه المسئلة العظيمة

لا يمكن الا بما هدانا الله اليه وكشف الحجاب عن وجه بصيرتنا
لملاحظة الامر على ما عليه من تحقيق تجدد الاكوان الطبيعية
الجسمانية وعدم خلوها في ذاتها عن الحوادث فالفيض من عند الله
باق دايم والعالم متبدل زايل في كل حين وانما بقاؤه بتوارد
الامثال كبقاء الانفاس وحيوة كل واحد من الناس والخلق في
لبس وذهول عن تشابه الامثال وتعاقبها على وجه الاتصال
ذكر تنبيهي قال بعض العرفاء في كتابه المسمى بزبدة الحقايق
قول القايل العالم قديم بالزمان هوس محض لا طايل تحته اذ
يقال لهما الذي يعني بالعالم فاما ان يقول اعني به الاجسام كلها
كالسموات والامهات او يقول اعني به كل موجود سوى الله فان قال اعني به
كل موجود ممكن من الاجسام وغيرها كالعقول والنفوس فعلى هذا
يكون اكثر الموجودات المندرجة تحت لفظ العالم غير موقوف لوجوده على
وجود الزمن بل يكون بالضرورة سابقا لوجود عليه فكيف يقال العالم
قديم بالزمان واكثر موجودات العالم سابق لوجود على الزمن وان قال
اعني به بالعالم الاجسام كلها فلا يجوز على هذا الوجه ايضا لان
معنى ذلك ان الاجسام موجودة مذ قد كان الزمان موجودا فيكون
مشعرا بان الزمان سابق على الاجسام في الوجود وليس كذلك
فان الاجسام سابقة الوجود على الزمان والزمان متاخر الوجود
عنها وان كان ذلك بالرتبة والذات انتهى كلامه اقول لا يخفى
ما فيه من الخلط فان المعية الزمانية بين الشيئين لا ينافي
التقدم الذاتي لاحدهما على الاخر لكن بعد النظر العميق والبحث

الشديد يظهر حقية ما ذكره هذا العارف والنسبة بين الزمان والجسم
كالنسبة بين الهيولى والصورة بالتلازم والزمان من جملة المشخصات
للجسم كما ان الهيولى باستعدادها من جملة المخصصات للصورة فكان
النظر في كيفية التلازم بين المادة والصورة يعطي الحكم بتجدد كل منهما
فان الصورة بحقيقتها يستلزم المادة ويفيدها على وجه الفاعلية
فيلزمها المادة لزوم الفعل للفاعل الموجب فيتصور المادة بها ويتشكل
بوجودها ثم ان المادة باستعدادها تهيئها لقبول صورة عاقبة تتمة
لتلك السابقة على وجه الاعداد فيلزمها ايضا مادة اخرى فلا يزال الصورة
علة للهيولى بالايجاب والفعل والمادة علة للصورة بالاعداد والقبول
فهما متجددتان في الوجود فكذا الحكم في تجدد كل من هويتي الزمان والجسم
فالزمان علة تشخص الجسم وحده وشره والجسم علة بقاء الزمان واستمراره
ولاجل ذلك قد نص زينون الاكبر بما نقلنا من كلامه في العلم الالهي
على تجدد كل من الهيولى والصورة انه قال ان الموجودات باقية دائرة
اما بقاؤها فبتجدد صورها واما دثورها فبدثور الصورة الاولى
عند تجدد الاخرى وذكر ان الدثور قد لزم الصورة والهيولى
معا ثم قال صاحب الزبدة فان زعمت ان الاجسام كانت موجودة
مذ كان الحق موجودا فهو خطأ عظيم وهو اعتقاد اكثر العلماء الذين
يزعمون انهم فاقوا في صدق النظر على الاولين والاخرين ومما لا بد
في هذا المقام ان يعلم ان الاجسام لا يوجد ايضا حيث يوجد الحق الاول
لا الآن ولا قبله ولا بعده ومن ذهب الى ان العالم موجود الآن مع
وجود الحق فهو خطأ اخطأ عظيما فحيث الحق لا زمان ولا امكان ومحيط

بالزمان والمكان وبساير الموجودات فان سبق وجوده على شئ كسبقه
على غيره فانه سابق الوجود على وجود العالم كما انه سابق الوجود على وجود
صورة هذه الكلمات المسطورة فى هذا الكتاب من غير فرق اصلا
ومن فرق بينهما فهو بعد مضيق التشبيه ولم ينزه الحق عن الزمان كما لم
ينزه عن المكان عند العوام الذين يزعمون انه جسم مكانى كساير
المحسوسات وهذا الايمان بعيد عن ايمان الحقيقى الحاصل للعارف
فى اول سلوكه والله عز وجل سابق على الزمان المستقبل من غير
فرق وهذا يقينى عند العارف والعلماء عاجزون من ادراكه بالضرورة
ولو لم يعجزوا لما قالوا ان العالم مساو فى الوجود لوجود الحق
الاول كما لم يقولوا ان صورة هذه الحروف مثلا يساوى وجود الله المنزه
عن هذه الظنون انتهى كلامه **نقد وتحصيل** اعلم ان القول
بان العالم غير موجود مع الحق فى مرتبة وجوده قول محصل لا شبهة
فيه عند العلماء لكن الثابت بالبرهان والمعتضد بالكشف
والعيان ان الحق موجود مع العالم ومع كل جزء من اجزاء العالم
وكذا الحال فى نسبة كل علة مقتضية بالقياس الى معلولها فان
المعلول لاجل نقصه وامكانه غير موجود مع العلة فى مرتبة ذاتها
الكاملة ولكن العلة موجودة مع المعلول فى مرتبة وجود المعلول
من غير مزايلة عن وجودها الكامل ومن امعن فى تحقيق هذه
المسئلة اوتى خيرا كثيرا والدليل على ما ذكرنا قوله سبحانه
هو معكم اينما كنتم وقوله وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله
وقوله اينما تولوا فثم وجه الله وغير ذلك من الايات القرانية

والاحاديث

حيث سبق على الزمان المستقبل

والاحاديث النبوية فاذا تقرر هذا نرجع ونقول ان الحق المنزه عن الزمان
موجود فى كل وقت من الاوقات لا على وجه الاختصاص والتعليق
والحق المنزه عن المكان موجود فى كل واحد من الامكنة لا على وجه
التقييد والتطبيق كما يقوله المشبهة ولا على الوجه المباينة والفراغ
كما يقوله المنزهة من العلماء الذين لم يبلغوا فى العلم الى درجة العرفاء ليعرفوا
ان تنزيههم ضرب من التشبيه والتقييد لجعلهم مبداء العالم مخصوصا
الوجود بالتجرد عن بعض انحاء الوجود بالمباينة والمغايرة وقد ثبت ان واجب
الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات وليست فى ذاته
الحيطة بالكل جهة امكانية فهو مع كل موجود بكل جهة من غير تقييد
ولا مكث فهو فى كل شئ وليس فى شئ وفى كل زمان وليس فى زمان وفى
كل مكان وليس فى مكان بل هو كل الاشياء وليس هو الاشياء

فصل في علم النفس من مبدء مكونها من المواد الجسمانية الى آخر مقاماتها ورجوعها الى غايتها القصوى و فيه ابواب الباب الاول في احكام عامة للنفس وفيه فصول فصل في تحديد النفس

اعلم ان عناية البارى جل اسمه لما افادت جميع ما يمكن ايجادها بالفيض
الاقدس على ترتيب الاشرف فالاشرف حتى بلغ الى ادنى البسائط واخسها
منزلة ولم يخرج عنايته وقوف الافادة على حد لا يتجاوزه فبقى امكان وجود صور

غير متناهية في حد القوة من غير ان يخرج من القوة الى الفعل وكانت
المواد الجسمانية وان تناهت في الاظلام والكثافة والبرودة غير
ممتنعة عن قبول الاستكمال بتاثير مبدء فعال كتاثير اشعة الكواكب
سيما الشمس في التلطيف والتعديل لتصير باكتسابها نضجا واعتدا
لا مادة للاغذية والاقوات وقوة منفعلة بتوليد الكائنات متهيأة
لقبول النشو والحيوة بصور يترتب عليها آثار الحكمة والعناية كالحيوان
والنبات بعد ايفاء الطبيعة حقوقهما تقدم عليهما من سائر المركبات
وقواها وقدم السبب اللمي في كون الاخس قابلا لما هو اشرف اذ الممكن لم
يخلق هباء وعبثا بل لان يكون عائدا الى غايته الاصلية فالعناصر
انما خلقت لقبول الحيوة والروح فاول ما قبلت من آثار الحيوة حيوة
التغذية والنشو والنماء والتوليد ثم حيوة الحس والحركة ثم حيوة
العلم والتميز ولكل من هذه الانواع من الحيوة صورة كمالية يفيض بها
على المادة آثار تلك الحيوة بقواها الخادمة اياها ويسمى تلك الصورة
نفسا ادناها النفس النباتية واوسطها النفس الحيوانية واشرفها
النفس الناطقة ولهذه الثلثة معنى مشترك ذاتي وحد جامع ونحن
نريد ان نذكر في هذا الفصل البرهان على وجودها مطلقا والحد
لماهيتها نفسا فان البسيط وان لم يكن له حد ولا عليه برهان من جهة
هويته الذاتية البسيطة ولكن من جهة فعله وانفعاله بما يقبل التحديد
ويقام عليه البرهان فهكذا شان النفوس والصور بما هي نفوس و
صور واما البرهان على وجودها فنقول انا نشاهد اجساما يصدر
عنها الآثار لا على وتيرة واحدة من غير ارادة مثل الحس والحركة والتغذية

والنمو وتوليد المثل وليس مبدأ هذه الآثار المادة الاولى لكونها
قابلة محضة ليست بها جهة الفعل والتاثير ولا الصورة الجسمية
المشتركة بين جميع الاجسام اذ قد توجد اجسام تخالف تلك الاجسام
في تلك الآثار وهي ايضا قد لا يكون موصوفة بمصدرية هذه الانفعال
فاذن في تلك الاجسام مبادئ غير جسميتها اوليست هي اجسام فيها والا لعاد
المحذور فاذن هي قوة متعلقة بتلك الاجسام وقد عرفت في مباحث
القوة والفعل انا نسمي كل قوة فاعلية يصدر عنها الآثار لا على
وتيرة واحدة نفسا وهذه اللفظة اسم لهذه القوة لا بحسب
ذاتها البسيطة بل من حيث كونها مبدأ لمثل هذه الافاعيل
المذكورة ولذلك صار البحث عن النفس من جملة العلم الطبيعي
واما الحد فنقول آخذا في بيانه على طبق ما قالته الحكماء ان النفس
لها حيثيات متعددة فيسمى بحسبها باسام مختلفة وهي القوة
والكمال والصورة فهي لكونها يقوى على الفعل الذي هو التحريك
وعلى الانفعال من صور المحسوسات والمعقولات الذي هو الادراك
يسمى قوة وبالقياس الى المادة التي تحلها ليجتمع منها جوهر نباتي
او حيواني وبالقياس الى ان طبيعة الجنس كانت ناقصة قبل اقتران
الفصل بها واذا انضاف اليها كمل بها النوع كمالا فقط والتحديد للنفس
بالكمال اولى من تحديدها بالصورة لوجوه اما اولا فلانه اعم من
حيث ان الصورة عند الجمهور هي المنطبعة في المادة ومن النفس
ما هي غير منطبعة فهي اذن ليست صورة للبدن ولكنها كمال له
كما ان الملك كمال للمدينة والربان كمال للسفينة واما ثانيا فلان

الكمال قياس المعنى الذي هو اقرب من اقرب طبيعة الجنس وهو النوع
والصورة قياس الى الشيء الذي هو ابعد من ذلك وهو المادة فالصورة
يقتضي الى شيء بعيد من ذات الجوهر الحاصل منها والى شيء يكون الجوهر
الحاصل بحسبه هو ما بالقوة والى شيء لا ينسب الافاعيل اليه اعني المادة
بخلاف الكمال فانه ينسب الى امر يحصل بالفعل ينسب الى الافاعيل با
لحقيقة اعني النوع واما ثالثا فلان الدلالة على المادة مقترنة في
الدلالة على النوع من غير عكس فتبين من هذا انا اذا قلنا في تعريف
النفس انه كمال كان اول على معناها وكان متضمنا لجميع انواعها
من جميع وجوهها ولا يخرج النفس المفارقة عنه وهو ايضا اولى من القوة
لوجوه اما اولا فلان للنفس قوة الادراك وهي انفعالية وقوة
التحريك وهي فعلية وليس اعتبار احد المعنيين اولى من الآخر فان
قيل لفظ القوة واقتصر على احد الوجهين عرض ما قلناه وشيء آخر
وهو انه لا يتضمن الدلالة على ذات النفس من حيث هي نفس
بل من جهة دون جهة وقد تبين في علم الميزان ان ذلك ليس بجيد
ولا صواب فيجب اعتبارهما في حدها واسم القوة يتناولهما بالا
شتراك لان احدهما داخل تحت مقولة ان يفعل والآخر تحت مقولة
ان ينفعل والاجناس العالية قد علمت انها متباينة بتمام ماهيتها
واطلاق اللفظ المشترك مما يجتنب عنه في الحدود بخلاف لفظ الكمال
فان قوله عليهما ليس بالاشتراك فان النفس من جهة القوة التي
تستكمل بها ادراك الحيوان كمال ومن جهة القوة التي تصدر عنها
افاعيل الحيوان ايضا كمال واما ثانيا فلان القوة اسم لها من حيث

انها مبدأ للانفعال والكمال اسم لها من هذه الجهة ومن حيث انها بكمل
النوع وما يعرف الشيء من جميع جهاته اولى مما يعرفه من بعض جهاته
فظهر ان الكمال هو الذي يجب ان يوضع في حد النفس مكان الجنس
قالوا انا اذا عرفنا ان النفس كمال لكنا باى تفصيل شئنا تحصيل
لم يكن بعد عرفنا حقيقة النفس وذاتها بل عرفناها من حيث هي
نفس وقد عرفت في باب المضاف ان وجود المضاف بما هو مضاف وجود
غير مستقل ولا يعرف من وجود النفس الا بما يقتضيه تلك الاضافة
المحدودة بما هي اضافة محدودة لا تمام وجودها لكن اسم النفس غير موضوع
الا لذلك الوجود الاضافي ولم يوضع هذا الاسم لكن حقيقة الجوهر
النفساني بحسب معناه المشترك او المختص بل من حيث اضافة التدبير
والتصرف لابدان ووجود المضاف بما هو مضاف وجود تعلقي مقيس الى شيء
اخر فالاضافة النفسية الى البدن فلذلك يؤخذ البدن في حد النفس
لكونه بالخلاف تقوم وجودها التعلقي الاضافي كما يدخل وجود البناء في
قوام البناء ويؤخذ في حده ولا يؤخذ في حد الانسان فان الحدود
بازاء الوجودات فللانسان بما هو انسان وجود له حد بازائه يعرف به
كالحيوان الناطق وللبناء بما هو بناء وجود وله حد اخر بازائه ولا يدخل
في حد الانسان ولا شيء من الجوهر وجنسه لانه من مقولة المضاف
والانسان من مقولة الجوهر والمقولات متباينة بتمامها فشيء منها لا
يدخل في حد شيء من الاخرى فالنظر في النفس بما هو نفس نظر في البدن
ولهذا عد علم النفس من العلوم الطبيعية الناظرة في احوال المادة
وحركاتها فمن اراد يعرف حقيقة النفس من حيث ذاتها مع قطع النظر

عن هذه الاضافة النفسانية يجب ان ينظر الى ذاتها من مبدء اخر وبيانها
علما اخر غير هذا العلم الطبيعي ولو كنا عرفنا بهذا ذات النفس لما كان امر
يوقعها في اى مقولة وقعت فيها اشكالا فان من عرف حقيقة الشيء وفهم
ذاته فعرض على ذهنه طبيعة امر ذاتي له لم يصعب عليه وجوده او هو
جنس له لان الذاتي بين الثبوت لما هو ذاتي له كما عرفت في فن الميزان حكمة
مشرقية وههنا سر شريف يعلم بجواز اشتداد الجوهر في جوهريته
واستكمال الحقيقة الانسانية في هويتها وذاتها ويعلم ان هذا الحد
للنفس ليس بحسب الاسم فقط كما في حد البناء والاب والابن وما يجري
مجراها وذلك لان نفسية النفس ليست كابوة الاب وبنوة الابن وكاتبية
الكاتب ونحوها مما يجوز فيه فرض خلوه عن تلك الاضافة فان لماهية
البناء وجود لكونه بناء ووجود اخر ليس هو من حيث كونه انسانا هو بعينه
من حيث كونه بناء فالاول جوهر والثاني عرض نسبي وهذا بخلاف
النفس فان نفسية النفس نحو وجودها الخاص وليس لها ماهية وجود اخر
هي بحسبها لا يكون نفسا الا بعد استكمالات وتحولات ذاتية
يقع لها في ذاتها وجوهرها فيصير حينئذ عقلا فعالا بعد ما كانت
بالقوة عقلا والبرهان على ان نفسية النفس في ابتداء نشأتها ليست
من العوارض اللاحقة بذاتها لازمة كانت او مفارقة كالحركة اللاحقة
بالفلك او كالابوة اللاحقة بذات الاب انه لو كانت كما زعمه الجمهور
من الحكماء لزم كون النفس جوهرا متحصلا بالفعل من جملة الجواهر العقلية
المفارقة الذوات ثم سنح لها امر الجاها الى التعلق بالبدن ومفارقة
عالم القدس ومزاولة العنصريات لكن التالي مستحيل لانها بالذات

لا يزول والجوهر المفارق لا ينبغي له شيء لم يكن له في ذاته اذ علل الحوادث المادية
الجسمانية وما يقربها وابقى النفس تمام البدن ويحصل منها ومن المادة
البدنية نوع كامل جسماني ولا يمكن ان يحصل من مجرد ومادي نوع
طبيعي مادي بالضرورة فاذا بطل التالي فكذا المقدم فنعلم ان اقتران
النفس بالبدن وتصرفها فيه امر ذاتي لها بحسب وجودها الشخصي
فهذه الاضافة النفسية لها الى البدن ومقومة لها لكن لا يلزم
من ذلك كونها من باب المضاف ولا تخرج به النفس عن حد الجوهرية
بل هي محل العقلية فقط فهذه الاضافة كاضافة القابلية للهيولى
واضافة الصورية للصور الطبيعية واضافة المبدعية والعالمية
والقادرية للواجب تعم واضافة العرضية للسواد والبياض وغيرها
من مقولات العرض فان انحاء وجوداتها لا ينفك عن اضافة الى
شيء ولها مع ان اخر غير الاضافة لست اقول لها وجود اخر غير وجود
الاضافة فلو انه مثلا له هوية مستقلة في معناها وحدها وهي من
مقولة الكيف ولكن وجودها في ذاتها هو وجودها في الموضوع اعني
عرضيتها فالعروض للموضوع ذاتي لهوية السواد لا لماهيته وهكذا
القياس في المادة والصورة والطبيعة والنفس من حيث ان لكل
منها ماهية اخرى جوهرية غير الاضافة كما ان للاعراض ماهية غير العرض
ولكن هوياتها الشخصية هويات اضافية وبهذا يعلم ان الوجود
امر زائد على الماهية فوجود النفس لكونها صورة للمادة يلزمها
اضافة البدن كما يلزم لكل صورة اضافة المادة لكن ليس يلزم
من ذلك كونها من باب المضاف ولا كونها من الاعراض لان هذه الاضافات

اضافة التقويم والتكميل لا اضافة الحاجة المطلقة كما في العرض فالنفس
مادامت لم تخرج من قوة الوجود الجسماني الى فعلية العقل المفارق فهي
صورة مادية على تفاوت درجاتها قربا وبعدا من نشاتها العقلية بحسب
تفاوت وجوداتها شدة وضعفا وكمالا ونقصا اذ الوجود مما يقبل الا
شتداد ومقابله كما بيناه في العلم الكلي في مبحث القوة والفعل ولنرجع
الى ما فارقنا من تحديد النفس فنقول فهي اذن كمال للجسم لكن الكمال
منه اولى وهو الذي يصير به النوع نوعا بالفعل مثل الشكل للسيف
والكرسي ومنه ما هو ثان وهو الذي يتبع نوعية الشيء من افاعيله
وانفعالاته كالقطع للسيف والتمييز والرؤية والاحساس والحركة الا
رادية للانسان فان هذه كمالات ثانوية ليس يحتاج النوع في ان يكون
نوعا بالفعل الى حصول هذه الامور له بالفعل بل اذا حصل له مبدأ
هذه الاشياء بالفعل حتى صار له هذه الاشياء بالقوة القريبة
بعد ما لم يكن الا بقوة بعيدة فالحيوان حيوان بالفعل وان لم يتحرك
بالارادة بالفعل ولم يقع له الا الاحساس بالفعل والمهندس مهندس
بالفعل وان لم يعمل عمل المساحة وغيرها والطبيب طبيب بالفعل وان
لم يعالج احدا فالنفس كمال اول وكون الشيء كمالا اولا لشيء لا ينافي في ذلك
كونه كمالا ثانيا لشيء اخر فلا يرد ان النفس الانسانية ليست كمالا للحيوان
بما هو حيوان ولا النفس مطلقا كمال للجسم بما هو جسم لما عرفت
ان تحقق كل طبيعة بتحقق فرد ما منه وارتفاعها بارتفاع جميع
الافراد فاذن النفس كمال اول لشيء وان كانت كمالا ثانيا لشيء اخر و
الشيء الذي هي كمال اول له لابد وان يكون جسما لكن يجب ان يؤخذ

المورد فى هذا التعريف هو الذى بالمعنى الجنسى لا الجسم بالمعنى المادى
كما علم فى صناعة الميزان وقد مر الفرق بينهما فى مباحث الماهية ايضا
وليس هذا الذى النفس كمال له اعم من الجسم الطبيعى والصناعى
كالسرير والكرسى والسفينة والمدينة ولو فرض ان نفس الربان
كمال للسفينة ونفس الملك كمال للمدينة قلنا ليست كمالتيهما هى النفسية
للسفينة والمدينة ولو اخذ المجموع من السفينة والنفس امرا
واحدا حتى يكون النفس كمالا له لم يكن ذلك المفروض مجموعا جسما ولا
جوهرا ولا شيئا من المقولات اذ الماهية تابعة للوجود والوجود مساوق
للوحدة وما لا وحدة له لا وجود له فظهر ان النفس كمال اول لجسم
طبيعى ولا لكل جسم طبيعى اذ ليست النفس كمالا للنار ولا للارض
بل النفس التى فى هذا العالم كمال لجسم طبيعى يصدر عنه كمالاته
الثانية بآلات يستعين بها افعال الحيوة كالاحساس والحركة
الارادية ورود للتر هذا المعنى على حقيقة النفس من جهة ان ما يكون
من الصور التى فعلها فى المادة من غير توسط قوة اخرى فذاتها
متحدة الوجود بالمادة كالصور الاسطقسية والجمادية كالنارية
والهوائية والياقوتية والذهبية وغيرها فكانها هى
مادية محضة منقسمة بانقسامها واما ما يكون من الصور التى
فعلها باستخدام قوة اخرى فلا محالة يكون تلك القوة لكونها
آلة متوسطة دون منزلة من تلك الصورة فتكون تلك الصورة
كانها مرتفعة الذات عن سنخ المادة وهذا الارتفاع عن دنو
المادة الجسمية الاولى شان النفس اذ لها حظ من الملكوت والتجرد

ولو قليلا فظهر ان كون الكمال الاول للجسم الطبيعى مما تفعل بالآلة
خاصية النفسية فكل قوة لجسم طبيعى لمن شانها ان تفعل فعلا
باستخدام قوة آخرى تحتها فهى عندنا نفس وهذا الحد اعنى قولنا
كمال اول لجسم طبيعى الجامع لساير النفوس اذ ليس المراد بالآلة التى
المذكورة فى تحديد النفس ما هو كالاعضاء بل ما هو كالقوى مثل الغاذية
والنامية والمولودة فى النفس النامية الخيال والحس والقوة الشوقية
فى الحيوان لا مثل المعدة والكبد والقلب والدماغ والعصب فيه
فعلى هذا نقول الفلكية داخلة فى هذا الحد لصدق مفهوم الآلى
عليها بالبرهان وذلك لان البرهان قايم عندنا على ان الفلك مع كونه
ذا نفس دراكة للعلوم فهو ايضا ذو قوة طبيعية مباشرة للتحريك وله
ايضا قوة حساسة لا كالتى فى هذه الحيوانات حيث يكون بانفعال
يطرء لآلة الحس وايضا يكون فى بعض مواضع ابدانها قوة الحس وفى
بعضها قوة اخرى ولا لذلك مادة الفلك لبساطته فالفلك كله
خيال وكله طبيعة محركة حركة وضعية من جنس الطبيعة الخامسة
وكله حس لكن قوة الحس والحركة بعد قوة الخيال وقوة الادراك
الكلى ان كانت وبهذا يندفع الاشكال الذى ستصعب للمتاخرين
حله وهو ان الحد المذكور لا يحد اخر ايضا لا يمكن ان يتناول النفوس
الثلثة اعنى النباتية والحيوانية والفلكية فانا ان اعطينا اسم
النفس لانها كمال تفعل فعلا ما فقط لزم ان يكون كل قوة نفسا
فيكون الطبايع كلها نفوسا وذلك مخالف لما اطبق عليه المتقدمون
من العلماء وان اعطينا اسم النفس للقوة الفاعلة بالقصد خرجت

النباتية وانـدرجت الباقيتان وان اعطينا للقوة الفاعلة افعالا
متخالفة خرجت النفس الفلكية ودخلت الاخريان وان زدنا على
هذه المعانى شرطا ازداد تخصصا فاذا لا يحتمل حيلة يتناول بها
اسم النفس للحيوانية والفلكية بخرج النباتية او يتناول الحيوانية
والنباتية بخرج الفلكية ولا ينبغى ان تغتر العاقل بما يجده لاختلاف
حركات الافلاك طولا وعرضا حتى يظن انها افعال متقابلة فان لكل
واحد من تلك الافاعيل مبدا واحدا وجهة واحدة لا يتغير
هذا ما ذكروه من الاشكال وقد علمت حله بتفسير معنى الالة
ولا حاجة الى اختيار الراى المحتمل الغير المعلوم فى باب الفلكيات
مما قال الشيخ من ان الاجسام السماوية فيها مذهبان احدهما
مذهب من يرى ان كل فلك ذى كوكب ومن عدد كرات فيه جسم
حيوانى قد دبرت له نفس يتم فعلها بعدة اجزاء ذوات حركة فيكون
هى كالالات وذلك القول لا يستمر فى جميع الافلاك والكرات و
ثانيهما مذهب من يرى ان كل كرة فلها فى نفسها حيوة مفردة ويرى
جسما محيطا بالكل واحدا لا كثرة فيه فهو لا يلزمهم ان يروا ان اسم
النفس الواقع على النفس الفلكية وعلى النفس النباتية انما يقع
بالاشتراك هذا ثم اعلم انه بانحلال لفظ ذى الحيوة فى حد النفس
وان خرجت النباتية لكن لست ليس كما زعم الشيخ من انه لا يقع
على الفلك والحيوان بمعنى واحد بل بالاشتراك حيث قال ان الحيوانا
والفلك لا يشترك فى معنى اسم الحيوة ولا اسم النطق ايضا لان النطق
الذى ههنا يقع على وجود نفس لها العقلان الهيولانى وليس هذا

مما

مما يصح هناك فان النطق هناك عقل بالفعل والعقل بالفعل غير متقوم
للنفس الكاينة جزء حد الناطق وكذلك الحس ههنا يقع على القوة التى
بها يدرك المحسوسات على سبيل قبول امثلتها او الانفعال منها وليس هذا
مما يصح هناك انتهى وذلك لان لفظ ذى الحيوة ان اريد به مبدا الادراك
والتحريك المطلقين يتناول الفلك والحيوان جميعا لان الادراك اعم
من الاحساس والتخيل والتعقل وايضا ان اريد بالادراك الماخوذ فى
حد الحيوة الاحساس فقط يمكن ان يتناول الفلك اذ ليس من شرط
معنى الاحساس انفعال الة بل لو تحقق حضور صورة جزئية للقوة
الحساسة من غير انفعال ودفع لالة الحس لكان الاحساس حاصلا
بالحقيقة كما يقع فى الحس المشترك حضور صور محسوسة فى النوم
او اليقظة كما للمبرسمين فيشاهدها النفس من غير تاثر الحاسة
هناك نعلم ان حقيقة الاحساس هى حضور الصورة الجزئية لا
تاثر الالة بها ولا انطباع الصورة فيها كيف ونحن ذاهبون الى ان
الابصار عندنا ليس الا بانشاء النفس صورة اخرى غير التى فى المادة
الخارجية وهى مماثلة اياها معلقة لا فى محل وهكذا حال الافلاك
فى كونها حساسة من حيث حساسيتها بضرب من الفعل لا بضرب
من الانفعال لكن مع هذا ليس لقائل ان يقول لم لا يجوزون ان يقال
ان الحيوة هى بعينها هذا الكمال وهى الامر الذى يصدر عنه ما تنسب
الى النفس فالحاجة الى ان يثبتوا نفسا فيكون الحيوة هى مبدا هذه
الافاعيل لانا نقول فى دفع ما ذكره انا اقمنا الحجة على انه لما اختص
بعض الاجسام بهذه الاثار دون البعض فليس بد من ان يكون

هذه الآثار بقوى اخرى مخصوصة غير الجسمية المشتركة فالمعنى
بالحيوة اما ان يكون تلك المبادى او كون الجسم ذا تلك المبادى او
كون الجسم بحيث يصح ان يصدر عنه هذه الآثار والاول نسلم
لما كنا بصدده فان سمى احد هذه المبادى التى سميناه نفسا
باسم الحيوة فلا مناقشة لنا معه اذ لم يكن خالفنا الا بشئ لا نعتد به
وهو اللفظ والثانى باطل لانه ليس المفهوم من كون الجسم ذا مبدأ
هو المفهوم من ذلك المبدأ والثالث ايضا غير صحيح فانه ليس المفهوم
من هذا الكون ومن النفس والحى من حيث هو حى شيئا واحدا
وذلك لان المفهوم من هذا الكون المذكور لا يابى ان يسبقه
بالذات مبدأ يتم به الجسم هذا الكون مثل كون السفينة بحيث
يصدر عنها المنافع المنسوبة اليها فان ذلك مما يحتاج الى الربان
حتى يتحقق به هذا الكون فهذا الكون يحتاج الى كون اخر سابق
عليه بخلاف المفهوم من الكمال الاول فى ما سميناه فانه يمتنع ان يسبقه
بالذات كمال اول والا لم يكن اولا وقد فرضناه اولا وهذا مثل كون
الجسم بحيث يصدر عنه الاحراق فان نفس هذا الكون ووجود الحرارة
فى الجسم شئ واحد وكذلك وجود النفس ووجود هذا الكون ليس
شيئا واحدا بل نقول كون الاشياء بحيث يصدر عنها افعال الحيوة
على ضربين فمن الاشياء ما يجب ان يسبق هذا الكون كون اخر ومن
الاشياء ما ليس يجب [illegible] كون آخر فاما الذى يحتاج فى هذا الكون
الى ان يسبقه كون اخر سبقا بالذات فهو الاجسام الحية فان هذه
الاجسام لو كان وجودها هو بعينه كونها بحيث يصدر عنها افعال

الحيوة لكان كل جسم حيا وان كان لها هذا الاجسام لو كان وجودها هو بعينه
كونها بحيث يصدر عنها افعال الحيوة لكان كل جسم حيا وان كان لها
هذا الكون لاجل انها اجسام ما فقد تخصصت بامر آخر وليس لك ان
تقول هذا الكون هو الذى يقوم الجسم لان جوابك ان حيوة الجسم
هى الكون الذى بعد هذا الكون المفروض مقوما وكلامنا فى الكون
الثانى سواء اريد بالجسم هو الذى بمعنى المادة او الذى بمعنى الجسم
اذ لكل منها تاخر بحسب الكون او بحسب الماهية عن الكون المذكور
واما ما ليس بجسم فلا مانع من ان يكون وجوده هو بعينه كونه بهذه
الصفة بل يوجب فى اكثر ما ليس بجسم ان يكون وجوده حيوته كالموجود
الاول وما يتلوه من العقول والنفوس والحيوة ليست ما به يكون الحى
بالذات حيا اذ من المحال ان يصير الشئ بهذا الكون ذا هذا الكون
بل حيوة الشئ حيثيته كما ان الوجود ليس ما به يصير الموجود موجودا لا
ستحالة ان يصير الشئ بهذا الوجود ذا هذا الوجود كما علمت فى باب الوجود
والمضاف والابن والعقل ونظائرها فان المضاف بالذات نفس الاضافة
والابن لا يحتاج الى ابن آخر والصورة العقلية وجودها وعقليتها
شئ واحد **فصل** فى ماهية النفس المطلقة واذ قد
فرغنا من حد النفس بما هى نفس بحسب المفهوم الاسمى فالاحرى بنا
ان نشتغل بتعريف ماهيتها او نتفحص انه هل لها حقيقة اخرى غير
كونها كمالا للجسم وذلك لانا اذا قلنا كمال لم نعلم من ذلك بعد انها
جوهر او ليست بجوهر فان معنى الكمال الشئ الذى بوجوده يصير النوع
نوعا فالنفس شئ يصير الحيوان حيوانا والنبات نباتا وهذا لا نعلم

بعد انه جوهر او عرض فان كثيرا من الكمالات هي موضوع كالسواد و
الكتابة وغيرهما فانها كمالات اولية للمركب منها ومن الموضوع السواد
للاسود بما هو كاتب فان قلت اليس هذا الشئ موجود في المركب والمركب
لا في موضوع بل في ما لا يستغني ذاته عن ذلك الشئ قلنا كون الشئ
جزءا لما لا يكون وجوده في موضوع لو فرض ان له وجودا غير وجود الاجزاء
لا يمنعه ان يكون في موضوع وكون الجزء فيه لا كالشئ موجود في
الموضوع لا يجعله جوهرا وقد علمت في مباحث الجوهر ان جوهرية
الشئ لا يختلف بالاضافة حتى يكون الشئ بالقياس الى ما هو جزء له
جوهرا وبالقياس الى ما يعرضه كما في الذاتية والعرضية وليس كل جوهر
جوهرا ولا كل عرضي عرضا فالجوهر جوهر في نفسه وبالقياس الى كل
وكذا العرض عرض في نفسه وبالقياس الى كل شئ بمعنى ان القياس
الى الاشياء لا يغير جوهرية الشئ بمعنى كونه جوهرا ولا عرضيته بمعنى كونه
عرضا لم يغير كونه جوهريا او عرضيا قال الشيخ انا اذا تاملت ذاته وبطل
البياض لم توجد لها موضوع البتة كانت في نفسها جوهرا وان وجدت
في الف شئ لا في موضوع بعد ان يوجد في شئ واحد على نحو وجود الشئ
في الموضوع فهي في نفسها عرض وليس انه لم يكن عرضا في شئ فهو جوهر
فيه فيجوز ان يكون الشئ اما عرضا في الشئ ولا جوهر في الشئ كما ان
الشئ يجوز ان لا يكون واحدا في شئ ولا كثيرا فيه ولكن في نفسه
واحدا وكثيرا وليس الجوهري والجوهر واحدا ولا العرضي بمعنى العرضي
في ايساغوجي هو العرض الذي في قاطيغورياس وقد بينا هذه الاشياء
في صناعة المنطق انتهى فعلم ان كون النفس كمالا للجسم والجسم جوهرا

وكونها جزءا للمركب لا يعرضها قائما بالمركب لا يستلزم جوهريتها بل يحتمل ان يكون
نفس ما قائمة بالموضوع وهي مع ذلك يكون جزءا للمركب ويحتمل ان لا يكون
في موضوع فيكون جوهرا فلم يتبين بعد من مفهوم كون النفس كمالا ان
ذلك الكمال جوهر او عرض فيجب لنا ان ننظر الى ماهية النفس هل جوهر
او عرض لكن البرهان قائم على ان النفس جوهر ولا يكفي في هذا المطلب ما فعله
المتاخرون من بيان جوهرية ذواتنا الادراكية والاستغناء بها من طريق
خاص يعرف به كون النفس الناطقة جوهرا مجردا عن البدن اذ ذلك لا يفيد جوهرية
النفوس على الاطلاق وان الاولى في التعليم تقديم الشروع في بيان جوهرية النفس
بما هي نفس على الشروع في بيان تجرد بعض انواعها وكذا تقديم الدلالة على تجرد
نفوسنا الانسانية عن الابدان العنصرية والاجسام المادية على تجردها
منها وهي التي بلغت الى مقام العقل والمعقول بالفعل عن العالمين ومفارقتها
عن الدارين اما بيان كون النفس على الاطلاق جوهرا فهو انه قد سبق ان بعض
الاجسام في ذاتها ...... ا ..... يصدر عنها افعال الحيوة والحيوة الحيوانية
صفة ذاتية مقومة لجسميتها بحسب ماهيتها اعني الجسم بالمعنى الجنسي
لا بالمعنى الذي يكون موضوعا او مادة ومبدء تلك الحيوة مقوم لجسميتها
بالمعنى الذي هي به مادة كما علمت في مقامه وجماعة من المتاخرين حتى صاحب
حكمة الاشراق حيث لم يفرقوا بين هذين المعنيين في الجسم زعموا ان حيوة
الحيوانات عارضة لاجسادها عرضا غريبا وزعموا ان لا شئ من الاجسام
مما هو حي بالذات بل كل جسم في نفسه فهو ميت ظلماني وليس كذلك
فان كل حيوان جسم لذاته والجسم جنسه والحيوان نوع مخصوص من الجسم
المطلق الماخوذ لا بشرط اي الجسم بما هو جسم وان لم يكن الاطلاق قيدا له

فبعض الجسم بما هو جسم حيوان وكل حيوان حى بالذات فبعض الجسم حى
بالذات وذلك يناقض قولنا لا شئ من الجسم بحى بالذات فبطل قولهم كل
جسم ميت بالذات نعم الجسم بشرط سلب الزوايد عنه ليس بحى فاذا تقرر
ان نوع الحيوان ماهية حقيقية مندرجة تحت حقيقة الجسم والحيوة
ذاتية له وليست حيوة الحيوان بواسطة الطبيعة الجسمية بما هى
تلك الطبيعة واِلا لكانت الاجسام كلها حيوانا لاشتراكها فى الجسمية
فهى بواسطة امر مقوم لهذا النوع المخصوص من الجسم اعنى النوع الا
ضافى له ومقوم النوع الذاتى للجوهر جوهر لا محالة فمبداء الحيوة فى الحيوان
صورة جوهرية وهكذا نقول فى الجسم النباتى ان النمو والتغذية
من الصفات الذاتية لذلك الجسم الذى هو من الانواع المحصلة للجسم الطبيعى
وليست حصولها لاجل الجسمية المشتركة فله لا محالة صورة نوعية تحصل
لماهية الجسم الطبيعى المطلق على سبيل الفصل والتنويع وللمادة
المخصوصة على سبيل التقويم وللآثار المخصوصة على سبيل الافادة
تلك الصورة التى هى مبداء هذه الافاعيل والآثار لكونها محصلة
لجوهر تحصيلا او تنويعا او تقويما هى احق بان يكون جوهرا من نفس الجسمية
المبهمة الوجود ومن الجسمية المادية القابلة لتاثيرات ذلك المبدء
المسمى بالنفس النباتية وقد سبق فى مباحث الصور النوعية ما يدل
على جوهرية مثل هذه المبادى من القاعدة التى وصفناها فى هذا الباب
ليرجع اليها من اختلجت فى صدره بعد دغدغة **الباب**
ثانى فى ماهية النفس الحيوانية وبيان جوهريتها وتجردها وفيه ع[illegible]
الفصل فى جوهريتها قد علمت فيما سبق وما فيه كفاية ولكن نعيد
فصول

هيهنا

